Hannah Arendt

Escritos judíos



Edición a cargo de Jerome Kohn
y Ron H. Feldman

MAGNUM

Índice

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2016

ISBN: 978-84-493-3264-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: Àtona - Víctor Igual, S. L.
www.victorigual.com

Prefacio

Una vida judía: 1906-1975

Jerome Kohn

«El sentido humano de la realidad exige que los hombres actualicen la dotación puramente pasiva de su ser, con objeto no de modificarla, sino de articularla y llevar a su plena existencia, lo que, de lo contrario, tendrían que sufrir pasivamente de todos modos.»[1]

Comienzo deliberadamente con una cita de *La condición humana* (1958), sin lugar a dudas una de las obras de Hannah Arendt más leídas, estudiadas y sometidas a escrutinio, y una en la que apenas se encuentra mención alguna a los judíos, a las cuestiones judías o a la historia judía. En efecto, la única discusión que se podría denominar «judía» tiene lugar en el último capítulo del libro, «La *Vita Activa* y la época moderna», en la penúltima sección de «La vida como bien supremo». Allí, Arendt muestra un interés negativo en el Decálogo: el modo en que «enumera la ofensa de asesinato —escribe— sin ningún énfasis especial, entre otras transgresiones», *no* hace de «la preservación de la vida

el pilar del sistema jurídico del pueblo judío». A continuación, sitúa «el código legal hebreo» en una «posición intermedia [...] entre la antigüedad pagana y todos los sistemas jurídicos cristianos o poscristianos», una posición que «se puede explicar en razón del credo hebreo», que, según dice ella, «acentúa la inmortalidad potencial del pueblo, en contraposición a la inmortalidad pagana del mundo, por un lado, y a la inmortalidad cristiana de la vida individual, por otro lado».[2]

Si bien esta importante distinción tiene lugar en el único pasaje abiertamente «judío» de *La condición humana*, lo que yo pretendo sugerir es que el sentido de la primera frase que he citado de esta misma obra —en la que se realiza la afirmación general de que «el sentido humano de la realidad exige» que todos los seres humanos «actualicen» la «dotación de su ser», para que no «la sufran pasivamente de todos modos»— no puede ser captado completamente sin reconocer que su patetismo encuentra su origen en la experiencia de Arendt como judía en el siglo XX. Éste es solamente un ejemplo de cómo los «incidentes de la experiencia vital», tanto si se los explicita como si no,[3] son la raíz del pensamiento de Arendt e informan su escritura incluso en el nivel más abstracto; con todo, éste es un ejemplo que posee una cierta prioridad, pues tiene que ver con la capacidad humana para la acción, que, en un primer momento, dio inicio al pensamiento político con Platón y sigue siendo, al menos para Arendt, su sujeto esencial o subyacente (*subiectum*).

Hannah Arendt nació hace cien años en Hannover. Cuando tenía tres años se mudó con su familia a

Königsberg; a los 18 dejó su casa para estudiar filosofía, teología protestante y filología griega en las universidades de Marburgo, Heidelberg y Friburgo; cuatro años más tarde completó su educación formal con una disertación sobre «El concepto de amor en Agustín».[4] Sin embargo, cuando todavía era una niña cobró conciencia de su condición de judía, no porque su familia le dijese que lo era, sino por los insultos antisemitas de sus compañeros de escuela.[5] Arendt había sido instruida para que, cuando sus profesores realizasen comentarios antisemitas, ella se levantase, abandonase el aula, se marchase a casa e informase con exactitud de lo que se había dicho, tras lo cual su madre escribiría una queja dirigida a las autoridades al cargo de tales asuntos. En esas ocasiones, la pequeña Hannah pasaba el resto del día sin ir a la escuela, lo que, según sus propias palabras, «¡era fantástico!». Por otro lado, en su casa no se le permitía ni siquiera mencionar los insultos de los niños de su misma edad, sino que se la educó para que respondiese a ellos por sí misma, sin ayuda. A una corta edad, y envuelta en sus primeras experiencias como judía, Arendt se volvió versada en los modos de «devolver» los «duros golpes»[6] de sus compañeros respondiendo a ellos *en cuanto judía*, afirmando su condición de judía. Ese acto se realizó por primera vez en la infancia y sería repetido más adelante en la vida, cuando ya no tenía nada que ver con la acostumbrada falta de sensatez de los niños.

Desde el comienzo, Arendt encontró que ser judío era algo «especial», pero en modo alguno algo «inferior». Ella «parecía distinta» a sus compañeros en la escuela y, aunque de nacionalidad alemana, se sentía parte del pueblo judío, no

del alemán. Casi medio siglo después, en una carta a Gershom Scholem, incluida en este volumen, escribía: «El ser judía pertenece, según mi punto de vista, a los hechos indiscutibles de mi vida, y nunca he pretendido cambiar o desmentir nada respecto de tales hechos». ¿Por qué? No por orgullo, esto es, por «amor al pueblo judío» (de cuya falta Scholem la acusaba), sino por «una gratitud básica por todo lo que es tal y como es; por lo que es *dado* y no *hecho*, por lo que es *physei* (producido de modo natural) y no *nomō* (producido de modo convencional o legalmente)». Haber nacido judía formaba parte de «la pura dotación pasiva de [su] ser», tal y como lo era el haber nacido mujer y también, supongo, el potencial de su mente y la pura amplitud de su imaginación. Fue esto último lo que la impulsó, a la edad de 14 años, a coger de las estanterías de la biblioteca familiar las obras de Immanuel Kant. Primero aprendió su filosofía, que la influyó enormemente, y después siguió su ejemplo *atreviéndose* a pensar por sí misma.[7] Puede valer la pena considerar con un poco más de detalle estas tres «dotaciones» del ser de Arendt, sus conexiones y sus inconexiones.

La necesidad de comprender, probablemente la necesidad principal en la vida de Arendt, nunca puede ser satisfecha solamente con el pensamiento, pues cuanto más se alimenta pensando la necesidad de «comprender lo que sea que sucede —tal y como ella lo expresó en cierta ocasión — sin hacer nada»,[8] tanto más se estira el pensamiento hacia lo que es cada vez más complejo y difícil de comprender, incluso hacia lo que desafía por completo al pensar.[9] Visto en retrospectiva, parece como si Arendt se

hubiese visto obligada, en un momento dado, a pensar sobre el pensamiento mismo, es decir, a concentrar su pensamiento en la actividad del sujeto pensante, la condición *sine qua non*, aunque no *per quam*, de la comprensión. Cuando finalmente lo hizo así, encontró tres cosas de importancia vital para ella: que el sujeto pensante se retira del mundo *con objeto de* pensar sobre lo que aparece y sucede en el mundo; que la actividad del sujeto pensante es un intenso diálogo interior consigo mismo, interaccionando consigo mismo; y que, en su pura actividad, el yo pensante es «sin edad, asexuado, sin cualidades y sin una historia vital».[10] Estas tres cosas implican otras tres de importancia particular para nosotros: que las condiciones de la actividad del pensamiento —retirada del mundo y autoreflexión— son completamente distintas (de hecho, son el opuesto) de las condiciones de los modos de la vida activa (*vita activa*); que el yo pensante no es un *uno* idéntico, sino un *dos*-en-uno no idéntico; y que la actualización del poder de la mente en la actividad del pensamiento difiere de modo fundamental de la actualización de las otras «dotaciones» del ser de Arendt, esto es, la de ser una mujer, no «asexuada» y no «sin edad», poseedora de gran cantidad de cualidades, y la de ser una judía cuya «historia vital» vale la pena de ser contada y narrada de nuevo.

Pero las cosas nunca son sencillas con Hannah Arendt. Se puede decir que su condición de mujer se actualizó por primera vez, y fue también sometida a prueba, cuando se enamoró —literalmente hasta el fondo— de Martin Heidegger. Desde su asiento en la sala de conferencias de Marburgo, se vio a sí misma reflejada en sus ojos, no de

manera narcisista como el objeto de su deseo, sino como la mujer que él había despertado y a la que ella misma no había conocido con anterioridad. Él le escribió: «Estar enamorado» *es* «estar apretado en la existencia máxima de uno mismo», «*amo* —decía— quiere decir *volo ut sis* […] te quiero: deseo que seas lo que eres». Ella le escribió a él, en un tono más atribulado, que su amor había «obliterado toda la realidad y hecho que el presente se marchitase», y decía que «sentía como si todo se estuviese ahora escabullendo, desvaneciéndose […] con el oculto misterio de una sombra que atraviesa sigilosamente un sendero».[11] Ella tenía 19 años. Heidegger tenía 36, estaba casado, tenía dos hijos y se había embarcado junto con su (por aquel entonces) amigo Karl Jaspers en una revolución de la filosofía. Para Heidegger esto significaba seguir un camino de pensamiento que buscaba recobrar y traer a la conciencia lo que había sido olvidado hacía mucho tiempo en la historia del pensamiento, en la filosofía así como en las diversas ramas del conocimiento teórico y práctico. Su pensamiento sondeaba el pensamiento del pasado, yendo siempre más atrás en la historia del pensamiento, en un esfuerzo por entresacar lo que había quedado sin pensar en cada una de sus etapas. Con la fuerza de un imán, Heidegger obligaba a sus estudiantes (y a ninguno más que a Arendt) a hacerse la primera, la última y la más fundamental pregunta sobre el ser de todos los entes, la fuente del pensamiento mismo, la pregunta que el yo pensante, en su continua e infinita actividad, no acostumbra a hacerse; es decir, que el yo pensante no es dado al riesgo de silenciar su propio diálogo interior para escuchar y hacer caso a la llamada del ser.

La «diferencia ontológica» entre los entes y su ser no lleva a una *comprensión* del origen del pensamiento; por el contrario, apunta más allá de la distinción entre sujeto y objeto, más allá de la separación del ente que comprende y lo que pueda ser comprendido. La pasión de las enseñanzas de Heidegger pone de relieve la no-cosa, la *nada*, y provocó que su estudiante más receptiva y más querida experimentase la realidad del presente, el mundo de las cosas existentes, el tiempo histórico en el que los sucesos estrictamente humanos tienen lugar, y, puede añadirse, el tiempo biográfico en el que la sustancia o el carácter humanos se forman,[12] como sombras que desaparecen atravesando sus caminos de pensamiento. Tres años más tarde, en una obra que está empapada, en no menor medida que cualquier otro de sus escritos, de su «experiencia vital», Arendt intentó comprender la experiencia profunda, imposible de olvidar y en más de un sentido enojosa, de amar a un hombre cuya vida se empleó, más que la de ningún otro, para bien y para mal, en la búsqueda de un pensamiento primordial: el sentido (como lo denominó al principio) o la verdad (como lo llamó más tarde) del ser. Sin embargo, este libro es único en la obra de Arendt, en cuanto que está escrito desde una distancia impuesta artificialmente, tejido minuciosamente en la forma de una disertación académica sobre Agustín, el filósofo que, unos quince siglos antes, había distinguido las formas del amor: *appetitus* o ansia, *cupiditas* o deseo equivocado, *caritas* o deseo correcto, y amor por el prójimo, amor por todos aquellos con los que se comparte el mundo. En cuanto análisis de la concepción agustiniana del amor, la obra de

Arendt es apropiadamente teológica: todas las formas del amor humano conducen al amor a Dios, para Agustín la única entidad eterna que puede ser disfrutada en y por sí misma (*frui*), y que, para alcanzarla —para obtener la vida futura—, todos los objetos temporales, incluyendo el propio mundo, están para ser usados (*uti*). Esta obra está también cargada de tensiones, especialmente por lo que respecta al amor por el prójimo. ¿Cómo puede alguien, que se retira del mundo por amor a Dios —por no mencionar a alguien que va más allá de Dios para pensar el ser—, seguir viviendo en el mundo y disfrutar de algo o amar a alguien en él? La versión agustiniana de esta pregunta se agazapa al final de una extensa nota académica[13] y nunca es respondida; el hecho de que no sea respondida constituye, en mi opinión, la clave no solamente de la disertación de Arendt, sino también de la aparente paradoja en su cambiante aunque duradero amor por Martin Heidegger.

Pero ¿qué pasa con su condición de judía? Eso es lo que nos interesa principalmente aquí. Hemos visto que Arendt consideraba su judaísmo, el modo en que aparecía ante los demás, como una «dotación» de su ser que ella nunca pretendió «modificar o desmentir»; y también que sintió la necesidad de defender su judaísmo tan pronto como descubrió, mediante una forma de antisemitismo, que era judía. Tal vez, el defenderse en tanto que judía se pueda considerar como un acto inspirado por la «gratitud» hacia el mismo don que los demás denigraban, o pervertían o intentaban arrebatarle. Sea como fuere, ni el don ni la gratitud hicieron que su condición de judía fuese «articulada», ni la llevaron «a su plena existencia», del

mismo modo que su condición de mujer fue articulada en la experiencia del amor[14] o que la potencialidad de su mente existió plenamente en las actividades de la comprensión, que para Arendt abarcaban el juicio imparcial y comunicativo y el pensamiento. Aunque algunos judíos puedan «actualizar» su judaicidad[*] en su credo y sus creencias religiosas, Arendt no se cuenta entre ellos. ¿Existe alguna otra dimensión del ser humano, tan real como el amor y la comprensión, pero tan distinta de ellos como la práctica religiosa? ¿Existe alguna dimensión de nuestra existencia en la que nosotros, en tanto que seres plurales, somos capaces de actuar espontáneamente en el mundo, de dar comienzo a algo nuevo y de cambiar el mundo, y, por la misma razón, manifestar *quiénes* somos en nuestra absoluta distinción de cualquier otro ser humano? Por supuesto todos sabemos que, para Arendt, existe una dimensión tal, y que es la dimensión de la que dependen el espacio entero de la política —lo que ella entiende por política— y la vida política.

Pero saber algo nunca es lo mismo que comprenderlo. Además está la cuestión, anterior a las consideraciones políticas (aunque en su caso no sin relación), de lo que significa para Arendt ser judío. Hay momentos en los que una anécdota o un chiste pueden iluminar una cuestión difícil, aunque solamente sea mostrando lo que no constituye una respuesta. Arendt preguntó en cierta ocasión a un estudiante que no parecía judío, pero que tenía un apellido decididamente judío, acerca de su «origen». Asumiendo que sabía adónde quería llegar, él le respondió, con una ligera sensación de vergüenza, que su padre, cuya familia era judía, había sido educado como judío, pero que

su madre, cuya familia era francesa y escocesa, había sido educada como cristiana protestante. A consecuencia de ser «medio judío», tal y como él lo expresó (en razón de su madre no judía), su educación religiosa había sido prácticamente nula, añadiendo gratuitamente que, en todo caso, tenía una predilección estética por las misas católicas romanas. Arendt miró a su estudiante por un tiempo, que le pareció interminable —aunque probablemente no llegase a veinte segundos—, con incredulidad paralizante, antes de cambiar de tema abruptamente. Más o menos seis meses más tarde, en las vísperas del Rosh Hashanah,[*] el estudiante se encontró de nuevo con Arendt. Ella le preguntó si iba a celebrar la fiesta, y, cuando él le respondió que no tenía planes de hacerlo, ella dijo: «Bien, de todos modos quiero desearte un feliz Año Nuevo [...] a tu mitad judía». Ambos rieron, él con cierta incomodidad. Sin embargo, él nunca volvió a referirse a sí mismo como un «medio judío». El chiste de Arendt abrió sus ojos al hecho de que ni su herencia mixta, ni su madre cristiana, ni su carencia de educación religiosa alteraban lo que significa ser no un «medio judío», sino un judío sin más: un miembro, se quiera o no, del pueblo judío. Ella vio con sus ojos, y con los ojos del mundo que había conocido, lo que hasta ese momento él había estado observando estrecha y parcialmente desde el refugio de su punto de vista singular. Ella había juzgado su aislamiento, y había comunicado su juicio en un modo tal que colmó al estudiante con la sensación de haberse liberado de él.

Hannah Arendt probablemente escribió sobre temas judíos en general más que sobre ningún otro asunto, y este volumen constituye un testimonio amplio aunque incompleto de ello.[15] Quiero compartir con los lectores el fenómeno que me conmocionó cuando finalmente, después de meses, que se convirtieron en años, de búsqueda, selección y recopilación de estos escritos, fui capaz de dar un paso hacia atrás y reflexionar sobre la colección como un todo. Lo que me sorprendió entonces fue la trayectoria dramática y, en último término, irónica —en el sentido socrático del término— que estos ensayos y artículos trazan en el pensamiento y la vida de una mujer judía que nació en Alemania en 1906 y que murió en Estados Unidos en 1975.

Se puede decir que las experiencias de Arendt como judía tienen cinco fases principales. En primer lugar está el interés inicial de Arendt —en su veintena, cuando los nubarrones del antisemitismo se estaban concentrando sobre el cielo de Alemania— en el devenir de la comunidad judía alemana. El término «devenir» parece preferible al de «historia», puesto que la historia judía, bien su ausencia o su presencia, constituye la preocupación central del primer ensayo aquí incluido, «La Ilustración y la cuestión judía». El término «cuestión judía» se refiere, en este contexto, a la situación problemática de un pueblo específico que vive en una tierra que no es la suya, sino que es la de otro pueblo.[16] La historia que cuenta Arendt es la del estatus de los judíos de Alemania, principalmente desde el siglo XVII en adelante, y de cómo ese estatus cambió de la segregación física a —en la estela de la Revolución francesa, la Declaración de los Derechos del Hombre y, de modo más

cercano, la derrota de Prusia por Bonaparte en 1807 y la subsiguiente ocupación francesa— uno de emancipación civil. A Arendt le parece claro que el Edicto de Emancipación de 1812 no preservó la identidad de los judíos como pueblo, y que nunca pretendió hacerlo, y, por tanto, no introdujo una presencia judía nueva en la vida política alemana. Por el contrario, los primeros pensadores de la Ilustración —Gotthold Lessing por un lado y su amigo Moses Mendelssohn por otro— vieron la posibilidad de la emancipación judía como la oportunidad largamente esperada por los judíos de ser reconocidos como seres humanos, *iguales a* cualquier otro ser humano. En otras palabras, para la mentalidad ilustrada el propósito de emancipar a los judíos era el de proporcionarles los derechos humanos que disfrutaban los no judíos y «mejorar» su suerte borrando la historia que los había determinado. Por tanto, la historia «desafortunada» de persecuciones y pogromos de los asesinos de Cristo, que se retrotrae a la Edad Media, quedaría sumergida y olvidada en la historia futura, concebida como el progreso irresistible de la humanidad.[17] La novedad estaría en que los judíos, como miembros plenamente iguales de la humanidad, en tanto que partícipes de pleno derecho en la razón universal —la esencia de la humanidad para la Ilustración— ahora serían libres para participar en esa historia futura.

J. G. Herder, a quien Arendt considera como un protoromántico, fue crítico con los principios de la Ilustración. Para él, la formación (*Bildung*) y, por tanto, la tolerancia de los judíos dependían de la restauración de su historia; «la irrevocabilidad de cuanto ha sucedido» muestra,

en primer lugar, que los judíos no son iguales a otros pueblos y, en segundo lugar, que comprender su propia historia —con lo que él se refería a pensarla desde su comienzo— es para los judíos la única manera de librarse de ella. Primero la emancipación y después la asimilación de los judíos, su educación y formación, su «humanización», serán el resultado de una decisión política que debe distinguirse claramente del principio ilustrado del *Selbstdenken*, un pensamiento independiente en el que Herder ve a los judíos, sin su historia, como en un vacío. Ese vacío se llenará cuando los judíos, comprendiendo la especificidad de su historia y trasladándola al presente, se separen de su pasado. En la separación proporcionada por su propia comprensión, los judíos se darán cuenta de que la destrucción del Templo, hace dos mil años, ya había destruido su continuidad histórica como pueblo. Los judíos son, en efecto, un pueblo histórico, que, al comprender su «excepcional» historia, se dará cuenta de que ya no es el «pueblo elegido» por Dios. Su «Palestina», y todo lo que esa palabra pueda significar, además de un territorio geográfico, puede ser suya dondequiera que se encuentren, tal y como están, dispersos por el mundo. En otras palabras, la formación del judío alemán liberado del momento, tal y como es concebida por Herder, depende de la comprensión de que su pasado le es «ajeno». Herder priva a los judíos no de su historia transmitida, sino de su pasado, una distinción que cobrará más adelante una importancia inmensa para Arendt. Aquí, ella ya se pregunta si comprender su historia al precio de la realidad de su pasado no quiere decir tan sólo que, una vez más, los judíos «se hallan cara a cara con la nada», con ese

mismo vacío que la filosofía de la historia de Herder pretendía llenar.

En resumen, la emancipación civil de los judíos, que de todos modos fue derogada menos de doce años después de su proclamación,[18] no hizo más que dar visos de viabilidad a su asimilación social, a su integración en la «sociedad» alemana. Recordemos en lo que sigue, por un lado, la segregación de los judíos en la privacidad, oscura y carente de mundo, del gueto, y, por otro lado, la emergencia de los judíos no a la luz del espacio público, sino a la respetabilidad de la sociedad. Y recordemos también el primer encuentro de Arendt, por medio de la cuestión judía, con los derechos del hombre, con los derechos supuestamente «inalienables» de cada ser humano.

«La Ilustración y la cuestión judía» se publicó en 1932. Al año siguiente, cuando Arendt tenía 26, se incendió el Reichstag y el Partido Nacional Socialista de Adolf Hitler subió al poder. En julio de 1933, Arendt fue arrestada en Berlín por trabajar con una organización sionista, aunque ella no era sionista; tras su liberación (gracias al buen talante de un policía alemán que no era judío) rápidamente abandonó Alemania, cruzando de manera ilegal la frontera checa, y, a través de Praga y Ginebra, llegó a París, donde se encontró con amigos y conocidos que, en tanto que judíos y/o comunistas, se encontraban en su misma situación política de apátrida.[19] La segunda fase en la experiencia de Arendt como judía fue su despertar político ante el hecho de que ya no era una ciudadana alemana, lo que, tal y como yo lo veo, constituye el reverso inseparable, como las dos caras de la misma moneda, de su conciencia, cada vez mayor, del

desastre que se avecinaba tras el fracaso de la asimilación social de los judíos alemanes.[20] El fracaso del proyecto de asimilación social habría de tener consecuencias políticas totalmente impredecibles,[21] de manera notable la privación de los judíos alemanes de los más «elementales derechos humanos, el derecho a trabajar, el derecho a ser útil, el derecho a encontrar un hogar», y finalmente el derecho a la vida; los judíos habrían sido privados incluso de su vida segregada en el gueto. No es de extrañar que, como parte de su politización durante los años en París, de 1933 a 1940, Arendt fuese más sionista de lo que nunca, ni antes ni después, había sido o volvería a ser. Al menos los sionistas, cuyo objetivo de establecer un Estado-nación judío ella nunca compartió, percibieron la urgencia de que los judíos entrasen en acción frente a los peligros que se les presentaban.

En Francia, Arendt quería hacer algo que tuviese importancia: encontró un trabajo en Juventud Aliya, una organización sionista que proporcionaba los medios y el entrenamiento para que los jóvenes judíos de Alemania y de Europa del Este, con edades comprendidas entre los 13 y los 17 años, abandonasen Europa y emigrasen a Palestina. Entre los pequeños tesoros de este volumen se encuentra un artículo que ella escribió en francés en 1935, «Des jeunes s’en vont chez eux» [«Algunos jóvenes se van a casa»] en el que el lector vislumbra un extraño destello de Arendt como trabajadora social y psicóloga práctica. Un joven que se le acercó se sentía doblemente aislado, aislado de la comunidad en la que había nacido y aislado por la «desesperación» de sus padres, que habían tratado de escapar a Palestina,

habiéndoseles negado la entrada. Hablando con Arendt llegó a darse cuenta de que lo que él percibía como la «vergüenza» de la «desgracia personal» de sus padres era, en realidad, «la desgracia de todo un pueblo» y, aún más importante, que, en cuanto recién llegado, en cuanto miembro de una nueva generación, no era un náufrago en el mundo, sino que, por el contrario, se le requería para una comunidad distinta de la que él había perdido, que ahora había un camino abierto para él, aunque no para sus padres, para unirse en solidaridad con los pioneros judíos en la lejana tierra de Palestina, en Eretz Israel, su patria ancestral. No se sabe si este joven se contó entre aquellos que Arendt llevó a Palestina en 1935 para su asentamiento en los *kibutzim*, pero uno no puede sino desear que sí.

En 1936, en una carta a Heinrich Blücher, Arendt deja claro con sus palabras que ella no habría empleado con los jóvenes a su cargo la razón por la que ella misma cree en Palestina y en la patria judía: «Palestina —escribe— no está en el centro de nuestras aspiraciones nacionales tan sólo porque hace 2.000 años cierto pueblo, del que en un sentido u otro se supone que descendemos, vivía allí, sino porque durante 2.000 años el más insensato de los pueblos encontró agrado en preservar el pasado en el presente, porque para él "las ruinas de Jerusalén están, podríamos decir, arraigadas en el corazón del tiempo"».[22] En la década de 1930, Arendt deriva el derecho de los judíos a un país propio no a partir de las visiones o ambiciones sionistas, ni tampoco a partir de la Declaración Balfour de 1917, que accedía a ellas en buena medida, sino, tal y como lo diría veinte años después, a raíz de «la potencial inmortalidad del pueblo [judío]».

Arendt recordaría más adelante que en aquel momento ser judía se había convertido, como no lo había sido antes, «en mi propio problema, y mi propio problema era político. ¡Puramente político!».[23] El papel que Blücher (que había sido un estratega del Bund espartaquista y un miembro del Partido Comunista alemán) desempeñó en la educación política de Arendt se ha señalado a menudo y difícilmente puede ser exagerado. Él no era judío, pero estaba muy cercano a la causa judía, en la medida en que la percibía como parte de una causa mayor. Así escribía a Arendt:

> Los judíos tienen que pelear su guerra nacional a escala internacional. Sin embargo, la masa de esta increíble dinamita internacional debe protegerse para que no se convierta en estiércol en el tiesto de una Internacional Judía parasitaria [...] Lo que queremos es que los judíos regresen al Este como portadores de la llama que regresa finalmente desde el Oeste, con la palabra definitiva de la libertad en sus labios, con el eslogan de la liberación para todos los explotados y los oprimidos, unidos a la gran lucha de la única clase que seguirá siendo revolucionaria hasta el final: la moderna clase obrera.[24]

Éstas son las palabras de un idealista marxista, a quien Arendt saluda como su «amado rabí milagroso». Pero, para ella, el espacio de la política, que ella experimentó en primer lugar en la política judía, no se pone en práctica por ideales de ningún tipo, como no lo hace por estrategias, con independencia de su utilidad para lograr objetivos políticos específicos. «Si el antisemitismo es el fermento del odio racial —dice Blücher— entonces esta cuestión concreta podrá convertirse dialécticamente en uno de los fermentos de la revolución mundial.»[25] No tanto era así para Arendt, y no solamente porque nunca fuese marxista o comunista. Su necesidad, cada vez mayor en este momento, era la de

examinar los modos por los que el antisemitismo había dejado de ser un persistente prejuicio social para transformarse en una visión del mundo ideológica (un cambio que había dado lugar a su propio problema político) y comprender cómo esto había sido posible en Alemania y no en algún otro lugar, precisamente allí donde la emancipación judía había sido «identificada con la lucha por la libertad humana» durante doscientos años, y donde los judíos habían sido absorbidos, al menos a nivel económico, en el tejido social en mayor medida que en ningún otro país europeo. Uno de los ensayos principales de este libro, nunca publicado con anterioridad —que ha sido editado a partir de un manuscrito en alemán incompleto y sin fecha, y que, a partir de evidencias interiores y exteriores, fue escrito por Arendt, casi con toda seguridad en Francia, durante los últimos años de la década de 1930 hasta que, en 1940, fue interrumpido al ser internada en un campo para «extranjeros enemigos» en el sur de Francia—, señala directamente la orientación original y el giro de Arendt hacia el espacio de la política. El ensayo lleva por nombre «Antisemitismo», y, sin duda, trae a la mente la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, que se titula de igual modo. Una diferencia entre ambos se hace plenamente evidente en el estilo del primer ensayo, mucho menos crítico con las figuras públicas judías. Por ejemplo, Benjamin Disraeli aparece en el ensayo solamente en una nota a pie de página, en un contexto que no guarda relación con el retrato mordaz que Arendt hace de él en *Los orígenes*. Otra diferencia es que, cuando *Los orígenes* se publicó en 1951, Arendt ya sabía que había escrito un libro más político que

histórico. Lo había escrito, según dijo, para ver destruida una forma de gobierno sin precedentes, el totalitarismo, que no menciona en este ensayo. Aunque desde el comienzo había escrito para ver el antisemitismo destruido, en aquel momento lo que quería era comprender el terreno a partir del cual había llegado a convertirse en la política nazi. El antisemitismo es uno de los grandes temas de Arendt, y su primera incursión en él es un análisis detallado de su desarrollo en la historia alemana moderna. Pero lo que esta incursión muestra, sin margen de error, es que los giros y las vueltas de la historia alemana, lejos de indicar una posible solución al problema del antisemitismo, lo presentan, desde un punto de vista político, como un *impasse*.

«Se han dado numerosos intentos —escribe Arendt— por desdibujar la diferencia fundamental y restar importancia a las diferencias históricas entre todo el ámbito del odio medieval a los judíos [...] por un lado, y el ámbito del antisemitismo moderno por otro lado, con todas las variaciones de tonalidad que se quieran: desde el odio social a los "puercos capitalistas" al odio racial, desde el antisemitismo de la aristocracia al de la pequeña burguesía, desde sus primeros tímidos comienzos con el arranque del siglo XIX hasta su consumación en el siglo XX.» Continúa:

> Lo que se consigue de este modo no es más que abstraer una vez más la cuestión judía del proceso histórico y destruir el terreno común en el que se decide el destino tanto de los judíos como de los no judíos. Ambos, la «barbarie medieval» y el «antisemitismo recalcitrante» nos dejan a los judíos sin esperanza. Si la barbarie medieval puede hacer erupción contra nosotros, entonces ello parecería constituir la prueba más válida de que no formamos parte de y no tenemos hogar en la historia moderna.

Ésta no es, por supuesto, su propia opinión.[26] La tesis de Arendt consiste más bien en afirmar que, durante la historia moderna alemana, los judíos fueron peones en el juego de la política de poder; peones más o menos voluntarios, y ello de un modo *casi* necesario. Fueron usados por la monarquía, por la aristocracia y por los liberales, y descartados por cada una de esas facciones opuestas cuando su utilidad, de naturaleza financiera, se había agotado o se entendía que no era socialmente deseable. Los judíos no fueron considerados ni como individuos ni como un pueblo específico, y aún menos como una clase separada, sino como una casta dentro de la sociedad alemana, una casta que soportó lo más duro de un antisemitismo reavivado «que se alimenta —según la expresión de Arendt— del "miedo a los fantasmas"». La «ilusión» de los judíos asimilados, que el ser judío era una cuestión privada y no pública, en efecto acabó por hacerse añicos, y fue a consecuencia de esta «atmósfera social envenenada» que el antisemitismo emergió lentamente como ideología política.

El manuscrito de este ensayo —incompleto pero con más de cien páginas— culmina en el ataque conservador de la aristocracia contra los valores liberales de la burguesía, que tuvo lugar en un momento histórico del siglo XIX, entre 1812 y 1823, en el que la monarquía absoluta de Prusia, el poder estatal, no contaba con el apoyo ni de la aristocracia ni de la burguesía. Los grandes Junkers, a ojos de la monarquía, querían devorar su poder, y la burguesía quería una constitución para asegurar sus intereses principalmente económicos. La oposición conjunta a la monarquía de la aristocracia y la burguesía, sin embargo, de ningún modo las

unió, pues los reaccionarios aristócratas consideraban que sus privilegios provenían «de Dios» y que estaban arraigados en la propiedad hereditaria más que en la riqueza; los aristócratas desdeñaban al «comerciante "que se siente igualmente en casa en todas las naciones"»; la libertad de comercio, de cara al corazón del burgués, era lo opuesto al patriotismo alemán de los Junkers.

El ataque de la aristocracia a la burguesía, al menos en un comienzo, no se dirigía contra los judíos. Fueron, en cambio, los ciudadanos burgueses liberales quienes, avergonzados por las acusaciones de los aristócratas de ser nuevos ricos, no tener raíces y ser una fuerza desintegradora y destructiva dentro de la nación alemana, redirigieron el ataque contra los judíos. «Finalmente, el odio verdaderamente destructivo de los liberales era contra sí mismos, y éste dio lugar al odio contra los judíos como el único modo que los liberales tenían de distanciarse de ellos mismos y de pasar la calumnia a otros que, aunque no se consideraban a sí mismos como parte de la "burguesía", fueron forzados a constituir ese uno por ciento que la representaba.» Al final del texto con el que contamos, Arendt escribe que «la ecuación distorsionada e intencionadamente mendaz entre beneficio y usura [...] [y] de la usura con la burguesía apuntaba, prácticamente por sí misma, hacia los judíos, que en un tiempo habían sido usureros y como tales pervivían en la memoria popular; es decir, apuntaba hacia los "verdaderos" usureros, y distanciándose uno mismo de ellos podría sin duda salvaguardar su posición social». Pero, para entonces, un incipiente antisemitismo ideológico había sido transmitido a

clases más «violentas», que, al igual que los Junkers, despreciaban a la burguesía, aunque por razones distintas y desde una posición completamente diferente en el espectro social. Aguijoneadas de uno u otro modo por los argumentos feudales de los Junkers, todas las clases de la sociedad alemana, desde la aristocracia a la burguesía y al campesinado, sin excluir a la monarquía, que incluso en su independencia de cualquier clase social, era consciente de que su poder quedaría debilitado si careciese de apoyo popular, se hicieron recelosas de la presencia de los judíos en Alemania desde aquel momento.

Retengamos tres cosas de esta fase en la experiencia de Arendt como judía: que la historia alemana revela que los derechos humanos «inalienables» de la Ilustración quedan comprometidos por la esfera social en general y por sus intereses económicos y financieros en particular, esa misma esfera en la que, por una serie de circunstancias, la mayoría de los judíos alemanes habían sido asimilados forzosamente para después, por otra serie de circunstancias, verse expulsados; que su primer vistazo al espacio político, en el que una diversidad de personas viven *juntas* dentro de las mismas fronteras, tuvo lugar al tiempo que lo veía desaparecer en Alemania; y que la noción de un pueblo judío, que previamente había sido dada por sentada, de pronto ya no era tan evidente. «*Gouvernements passent, le peuple reste*»,[*] pero ahora el futuro y el propio sentido del pueblo judío se había vuelto problemático a sus ojos.

En julio de 1940, cuando se presentó la oportunidad, Arendt escapó del campo de internamiento en Gurs, y se reunió finalmente con Blücher, con quien se había casado en

enero, en Montauban. En Marsella gestionaron el complicado asunto de la obtención de visados para dejar Francia rumbo hacia Estados Unidos. A través de Lisboa, llegaron a Nueva York el 22 de mayo de 1941. El tumulto de los acontecimientos que precedieron a la guerra total tuvo lugar a lo largo de un período de diez años, desde 1941 a 1950, con mucho el más fértil en cuanto a la producción de Arendt sobre temas judíos,[27] y que abarca las fases tercera y cuarta de su experiencia como judía, al tiempo que anticipa la quinta. El primero de los muchos artículos que Arendt escribió para el periódico neoyorkino de los judíos alemanes *Aufbau* se publicó el 24 de Octubre de 1941. En él escuchamos por primera vez, y ciertamente no la última, su voz indignada y enfurecida, en este caso rechazando la exigencia de que los judíos *debieran* estar agradecidos a aquellos no judíos, como era el caso del eminente escritor francés Jules Romains, que les habían ayudado a escapar de la persecución nazi:

> Lo que nos importa a los judíos [...] y lo que nos hace sonrojarnos por enésima vez es nuestra pregunta desconsolada: ¿de verdad nuestra única alternativa es entre enemigos malevolentes y amigos condescendientes? ¿No se puede encontrar en ninguna parte aliados genuinos, aliados que entiendan [...] que en esta guerra nuestra libertad y nuestro honor se hallan en el fiel de la balanza en no menor medida que la libertad y el honor de la nación a la cual pertenece Jules Romains?

La «libertad y el honor» de los judíos —si es que han de constituir un pueblo específico entre los pueblos del mundo, y no una casta de parias inconscientes— resuenan una y otra vez en los artículos, de tono activista y, en ocasiones, militante, que Arendt escribió para *Aufbau*. Pero sería un

error no darse cuenta de que «Las posibilidades judías: oportunidades exiguas, representación dividida», publicado el 20 de Abril de 1945, concluye esta serie de artículos con una señal de desilusión ante el hecho de que los judíos «no han sido honrados ni siquiera con un atisbo de participación en la organización de la victoria y la paz» que sigue a la guerra, aún mayor ante el hecho de que una «riña interna entre judíos», según su expresión, hará imposible una representación unificada de los judíos en el próximo congreso de San Francisco. Dicho congreso fue emplazado a considerar, en tan sólo unos pocos días, asuntos de importancia vital para los judíos como pueblo, incluyendo la cuestión del «relevo del mandato [británico] por una administración internacional» en Palestina, así como «el estatus de los apátridas», cuya lamentable situación en Europa, aunque más desesperada que la suya en Estados Unidos, Arendt se podía imaginar a raíz de su propia experiencia actual como apátrida.

Desde el primero al último de ellos, estos breves y accesibles artículos periodísticos proporcionan una perspectiva judía única acerca del curso de la segunda guerra mundial, una perspectiva *política* que, en calidad de tal, tiene interés para los judíos y los no judíos por igual. En ellos, ella hace un llamamiento a la movilización de los judíos para la *acción*: la formación de un ejército judío internacional para luchar contra los nazis bajo su propia bandera. Dicha bandera se desplegaría ante los ojos del mundo, haciendo visible la libertad del pueblo judío: «mi pueblo» o «nuestro pueblo», o «nuestros hermanos», tal y como Arendt se refiere de manera persistente a todos los

judíos. Mientras escribía estos artículos ella supo de la destrucción de la comunidad judía europea a manos de los nazis, lo que únicamente intensificó su llamada a todos los judíos vivos para la acción que, más adelante, de un modo más abstracto, ella describiría como la actividad humana más elevada dentro de la vida activa. Al mismo tiempo, no hace sino expresar admiración por la labor y el trabajo —las otras dos actividades de la vida activa— de las generaciones de judíos en Palestina, convirtiendo lo que era un desierto en el oasis de una potencial patria judía. Aunque su perspectiva política es la opuesta al sionismo de corte herzliano, en la medida en que este último haría uso del odio contra la «sustancia» judía como medio para que los judíos se conviertan en «un pueblo como todos los demás pueblos», Arendt reconoce que los sionistas operan dentro del espacio de la política. Ella establece un fuerte contraste entre los sionistas políticos y los revisionistas antipolíticos, que emplean los medios del terror para intimidar o asesinar a aquellos que perciben como enemigos, diciendo, en efecto: «Si no estás con nosotros estás contra nosotros, y no mereces vivir en Palestina». En estos artículos, Arendt es plenamente consciente de las disputas judías —hay tantas opiniones como judíos—, pero su columna periódica en el *Aufbau*, bajo el encabezamiento de «Esto te afecta», pide explícitamente que los *individuos* judíos se unan, no solamente para formar un ejército, sino también para sentarse en torno a una mesa y discutir sus diferencias: no para repudiar sus propias opiniones, sino para pensar y considerar seriamente otras opiniones distintas de las suyas, y hablando y escuchando a sus iguales elevarse por encima

de los desacuerdos y participar en la formación de una pluralidad judía genuina. El sentido de un pueblo judío, de un pueblo libre que reconoce y respeta la libertad de los otros, se hace manifiesto en la tercera fase de la experiencia de Arendt como judía.

En «Un camino hacia la reconciliación de los pueblos», Arendt realiza una interesante distinción entre pueblo y nación, que da paso a la cuarta fase de su experiencia judía. Cuando Pétain firmó el armisticio franco-alemán, en el que se exigía que todo refugiado en suelo francés fuese puesto en manos de los nazis, Arendt dijo que «había aniquilado a la nación francesa». El fundamento del Estado-nación francés fue sacudido cuando dejó de ser un Estado de derecho, cuando los derechos de sus ciudadanos fueron abrogados, cuando la justicia dejó de ser su principio y cuando una ideología, a saber, el antisemitismo, se convirtió en su política. Lo que quedaba era el *pueblo* francés, lo que no equivale a todo individuo francés, sino a aquellos que se movilizaron contra el Estado resistiendo su poder, actuando con libertad y restaurando la justicia. La libertad y la justicia eran los temas recurrentes en el diario del poeta francés René Char mientras luchaba con la Resistencia francesa durante la segunda guerra mundial, un diario titulado apropiadamente «El despertar de Hypnos»,[*] y sus palabras informan el último capítulo de *Sobre la revolución* (1963): «La tradición revolucionaria y su tesoro perdido». Arendt habla aquí de la rebelión y no de la revolución, pero es difícil dudar de que las semillas, que más tarde se convertirían en esa obra más abstracta, fueron plantadas de modo experiencial en este ensayo, cuyo tema principal es la

rebelión de los judíos contra sus opresores nazis. El objeto de la revolución es fundar un nuevo Estado, un nuevo tipo de Estado —no una vuelta al *statu quo* anterior—, y esto es precisamente lo que Arendt considera como el objetivo del pueblo judío.

Los escritos que constituyen la mayor parte de la cuarta fase de la experiencia judía de Arendt están reproducidos en este volumen a partir de la recopilación, de Ron H. Feldman, *Hannah Arendt, The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (1978), actualmente fuera de circulación. Dichos ensayos son identificados en la información bibliográfica contenida en la «Historia de la publicación» que sigue a este prefacio, y son objeto de comentario, con cierto detalle, en la introducción de Ron H. Feldman que sigue a dicha historia de la publicación. La introducción de Feldman habla por sí misma y no es mi intención repetirla ni anticiparla. Mi preocupación tiene que ver, más bien, con dos asuntos importantes en el presente contexto: en primer lugar, la oportunidad que Arendt percibió para que los judíos se convirtiesen en una nación, su oportunidad, después de todo por lo que habían tenido que pasar, para recuperar un fragmento de su pasado y volver a ser «una luz entre las naciones»; y, en segundo lugar, la estructura del Estado que podría encarnar su carácter de nación y su condición principal. La bien conocida y muy debatida noción arendtiana del «derecho a tener derechos» tiene, según creo, su origen en dichos asuntos. Si éste fuese un derecho civil se contaría entre los derechos de las personas privadas de derechos, tal y como habían sido privados los judíos en el pasado y, más

radicalmente que nunca, por los nazis. No tendría sentido. Un «derecho a tener derechos», tal y como yo lo veo, debe ser el derecho de un pueblo a convertirse en una nación mediante la fundación de un Estado cuyas instituciones reconocen y salvaguardan los derechos civiles de sus ciudadanos. Un «derecho a tener derechos» no es un derecho civil, sino uno político, y la política siempre es para Arendt lo que tiene lugar entre una pluralidad de individuos que hablan juntos sobre lo que les interesa en común, generando el poder para hacer lo que ellos determinan que puede ser hecho actuando juntos. Fundar un nuevo Estado es una empresa peligrosa, tal y como sabemos a partir de la historia antigua y moderna —de ahí el interés considerable de Arendt por los *mitos* de fundación—, pero, *a causa de* todo cuanto han sufrido y soportado, Arendt creía que los judíos, su propio pueblo, tenían la oportunidad para fundar un Estado cuyo poder potencial podría ser muy grande. El pueblo judío, ejerciendo su «derecho a tener derechos» y teniendo presente el papel de la justicia en su pasado, podría fundar un Estado que no requeriría nada por encima de él mismo para sustentar su existencia: él mismo constituiría su propia fundación.[28]

La estructura del nuevo Estado en Palestina, tal y como Arendt la concebía, no debiera ser la de un Estado-nación europeo. Los judíos son una isla rodeada por un mar de árabes, según su propia expresión, y por sí solos, sin la ayuda de Estados Unidos y de otros Estados, difícilmente podrían sobrevivir si los pueblos árabes se uniesen para atacarles. La ayuda en dinero y material que recibe el Estado de Israel le ha permitido sobrevivir hasta este momento,

pero la paz nunca ha aparecido como el objetivo de las muchas guerras y los conflictos casi constantes en los que se ha involucrado desde que fue modelado a partir del Mandato británico en 1948; y las diversas «hojas de ruta» hacia la paz, que han sido diseñadas principalmente por diplomáticos de Estados y organizaciones externas, y no por los árabes y los judíos en común, no han llevado prácticamente a ningún sitio. Ya en 1948, Arendt previó lo que quizás hoy se ha convertido en un hecho consumado, que Israel se convertiría en un Estado militarista protegido tras fronteras cerradas pero amenazadas, un Estado «semisoberano» en el que la cultura judía se extinguiría gradualmente. En 1948, Folke Bernadotte, quien, mientras mediaba entre los intereses árabes y judíos, hizo un llamamiento a favor del derecho de cientos de miles de árabes palestinos a volver a las casas de las que los judíos palestinos les habían expulsado —el derecho de los árabes y de los judíos a vivir como vecinos—, fue asesinado de un disparo por el grupo revisionista Lehi, o grupo Stern. Bernadotte, un hombre de paz y de juicio, era, en palabras de Arendt, «el agente de nadie [...] asesinado por los agentes de la guerra» («El fracaso de la razón: la misión de Bernadotte»).

El actual Estado de Israel tiene un escaso parecido con el Estado binacional, árabe y judío que Arendt concebía y por cuya realización en Palestina trabajó junto con Judah Magnes («Magnes, la conciencia del pueblo judío») y otros. Su estructura sería la de un sistema de gobierno por consejos, un sistema que, se podría decir, es genuinamente revolucionario. «El autogobierno local y los consejos mixtos judío-árabes, a nivel municipal y rural, en pequeña escala y

tan numerosos como sea posible, constituyen las únicas medidas políticas realistas que pueden conducir finalmente a la emancipación política de Palestina», según palabras de Arendt. En esta estructura, el poder se generaría por medio de acuerdos implantados de abajo hacia arriba, y no de arriba hacia abajo, originándose en los niveles en los que los judíos y los árabes corrientes se reúnen para tratar de los problemas comunes que hay entre ellos y que los relacionan. En términos políticos, no hay un «otro» al que excluir en el sistema de consejos, y su poder potencial es inmenso: se convertiría, tal y como Arendt sugiere, en una federación de pueblos mediterráneos, que no existiría en cuanto Estado soberano, sino más bien como una nueva entidad política autónoma con su propio lugar destacado en el mundo. La condición del sistema de gobierno por consejos no es amar a tu vecino, sino entablar una amistad política con él. La amistad política, que Arendt más tarde rastrea en la *philia politikē* de Aristóteles, equivale, en buena medida, al espíritu público por el que las promesas se hacen para ser cumplidas; el gobierno de un pueblo sobre otro quedaría suprimido en una entidad política de diversos pueblos movida por ese espíritu público. Tras 1950, cuando se frustró su gran esperanza en un Estado binacional en Palestina, los escritos de Arendt sobre temas judíos disminuyeron en cantidad. Entró en un período de reflexión sobre el sentido de la libertad humana y sus complejas relaciones con la vida activa (*vita activa*), y, mientras que tales relaciones y sus reversos están bordadas en el tapiz filosófico-histórico de *La condición humana* (y hoy parecen más relevantes que nunca), su profundidad no puede llegar a entenderse sin

reconocer su origen en la experiencia de Arendt como judía.

La quinta fase en la experiencia judía de Arendt tuvo lugar más de una década más tarde, cuando actuó, por petición propia, como reportera en el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén. Es la experiencia del rechazo, completamente inmerecido, de un judío por su propio pueblo. El problema fundamental fue y sigue siendo que su informe *hace patente* la necesidad de un nuevo modo de comprensión, una vez que el mal sin precedentes de los crímenes totalitarios ha tornado inútiles las categorías tradicionales del pensamiento filosófico y político, y junto con ellas los criterios tradicionales del juicio moral y religioso. Con ese nuevo modo de comprensión, Arendt no pretendía simplemente inventar un neologismo; después de todo, es el viejo problema del mal humano encarnado en el rostro de un solo hombre. Sin apoyarse en categorías o en criterios tradicionales, ella *juzgó* que Eichmann no era demoníaco, sino un burócrata banal, un «experto en la cuestión judía» que había organizado de manera eficiente el asesinato de millones de judíos —hombres, mujeres y niños — *contra los que no albergaba «malos sentimientos»*.[29] Eichmann reiteraba su carencia de sentimientos hostiles hacia los judíos, tanto en los interrogatorios previos al juicio como en su testimonio durante éste, como si hubiera de ser algo comprensible para todos aquellos que lo oyesen, tanto si lo creían como si no. Su defensa sostenía que Eichmann era meramente un pequeño engranaje en una vasta máquina, que simplemente había obedecido las órdenes de sus superiores, que la palabra de Hitler era ley, etc.; pero sus abogados nunca mencionaron su falta de enemistad hacia

los judíos. No solamente era imposible de creer sino que, además, según pensaban ellos, no tenía ningún peso legal en lo que había hecho. A menos que estuviese loco, que claramente no era el caso, no podría exculpar a su cliente de ninguna manera. En eso tenían razón.

Tan sólo Arendt vio lo que no muchos han visto desde entonces: que el mal perpetrado por Eichmann desafía las categorías con las que han pensado los hombres y las mujeres durante siglos. Aquel hombre tenía una conciencia que, en cuanto voz de Dios o *lumen naturale*, está destinada a distinguir lo bueno de lo malo; él incluso pensaba que se había adherido a una versión del imperativo categórico de Kant, que, para asombro del tribunal, enunció con bastante exactitud. Fue el desafío al pensamiento planteado por el mal de Eichmann lo que liberó, por medio del poder de su imaginación,[30] el juicio de Arendt —el otro ingrediente, y políticamente más potente, en su capacidad para comprender—, condenándolo a muerte.[31] Insistiendo sin cesar en que el mal del que se podía hacer responsable a Eichmann no podía ser pensado, *y* juzgándolo al mismo tiempo, Arendt quería que los judíos se diesen cuenta de la realidad del horror que había recaído sobre ellos: que habían sido enviados en masa a la muerte por alguien a quien ni siquiera le disgustaban. De haberse dado cuenta, ¿cómo podrían haber negado a los palestinos los derechos que los judíos reclamaban para sí mismos con razón? ¿Cómo podrían, después de su propia experiencia, tratar a los palestinos como si fuesen superfluos?[32]

Tal y como ella dice aquí («La desaparición de seis millones»), la situación tras el Holocausto requiere una

«reevaluación de nuestros hábitos mentales», una reevaluación que es «verdaderamente agónica», de hecho tan agónica que amenaza con hacer «irrelevante» nuestra humanidad. El rechazo de Arendt a no juzgar, que resuena como un eco del rechazo socrático a no pensar, tuvo como resultado amargamente irónico su expulsión de las comunidades judías en América, Europa e Israel. Eso era algo extremadamente difícil de soportar, pero ella nunca habría bebido voluntariamente la cicuta de Sócrates. Había demasiado en juego para la humanidad en su juicio acerca de cómo el mal más extremo se comete sin pensar y no deja ser pensado. El concepto de la banalidad del mal sorprendió a Arendt en Jerusalén, y ella intentó comunicar su sentido durante el resto de su vida.[33]

El *quién* de alguien está siempre condicionado, y la condición principal del quién de Hannah Arendt, en su absoluta especificidad, fue, según creo, el hecho de haber nacido judía. Eso no significa que fuese como los demás judíos, o que su vida fuese un ejemplo de vida judía, lo que puede ser o puede no ser cierto (pues, por definición, un ejemplo es lo que otros emulan). Estos escritos sobre judaísmo, que abarcan más de treinta años, no constituyen tanto ejemplificaciones de las ideas políticas de Arendt como el campo experiencial del cual esas ideas surgieron y a partir del cual se desarrollaron. En este sentido, la identidad de Arendt como judía o, por usar una expresión mejor, su experiencia como judía, constituye literalmente la fundación de su pensamiento: lo sostiene incluso cuando no está

pensando sobre los judíos o las cuestiones judías. La experiencia de Arendt como judía fue, en unas ocasiones, la de un testigo y, en otras, la de un participante en los acontecimientos, activa o pasivamente, y ambas cosas corren el riesgo de hacer caer en la parcialidad; pero su experiencia fue también siempre la de un juez, lo que quiere decir que miraba los acontecimientos y, en la medida en que ella misma estaba involucrada en ellos, se veía a *sí misma* desde fuera, lo que constituye una extraordinaria hazaña mental. La mentalidad ampliada que se precisa en un juez normalmente refleja las experiencias de los otros, experiencias que no son las suyas de manera inmediata pero que, siendo generalizadas gracias a la capacidad reproductiva de la imaginación, revelan su significado en el juicio imparcial. Como judía, Arendt reprodujo sus propias experiencias, lo que es el epítome de la reflexividad del juicio reflexionante, y sugiere, en su caso, que ser un juez y ser un paria *consciente* son prácticamente sinónimos en su propio pueblo. Su conciencia de ser una paria consciente fue probablemente el factor crucial que la llevó a percibir la dimensión política en la comprensión kantiana del juicio estético reflexionante.

Para concluir vuelvo a *La condición humana*: «El tiempo en la vida de un hombre fluyendo hacia la muerte acarrearía una completa ruina y destrucción si no fuese por la facultad de interrumpirlo y de comenzar algo de nuevo, una facultad inherente a la acción que constituye un recordatorio constante de que los hombres, aunque deben morir, no han nacido para morir sino para comenzar».[34] Más adelante, ella continúa y amplía esta idea:

> […] la acción y la política, de entre todas las capacidades de la vida humana, son las únicas que no se pueden concebir sin asumir, al menos, que existe la libertad […] Sin [libertad] la vida política no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y su campo de experiencia es la acción.[35]

Y, en cierta ocasión, simplemente afirma: «El sentido de la política es la libertad».[36] Éstas son todas afirmaciones de carácter general y, como aquella con la que daba comienzo a este comentario, no puedo verlas sino enraizadas en la experiencia de Arendt como judía. En 1975, el año en el que murió, ella hablaba de una voz que surge desde detrás de las máscaras que se llevan en función de las ocasiones y de los diversos papeles que el mundo ofrece. Esa voz no es *idéntica* a alguna de esas máscaras, pero ella creía que era *identificable*, resonando a través de todas ellas.[37] Desde su muerte, la voz de Arendt se ha hecho aún más identificable como la actualización de las «dotaciones» de su ser, como la voz de una mujer judía a través de cuya imaginación podemos ver, por decirlo así, la radiografía de un mundo humano común, un mundo que es diferente y que, en todo respecto importante, parece más real que el mundo en el que vivimos hoy. Hannah Arendt podría dudar de que un mundo tal pudiese ser alcanzado, pero estaba convencida de que *esforzarse* por lograrlo tiene todo el valor para nuestras vidas, tan sólo con la condición de que deseemos ser libres.

Una observación sobre el texto

En primer lugar, la razón por la que se ha empleado en este volumen los términos «antisemitismo» y «antisemita», en lugar de los acostumbrados «anti-Semitismo» y «anti-Semita»,[1] no se debe solamente a que Hannah Arendt los escriba de ese modo en la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo* y en el resto de su obra. Más bien, se debe a que, tal y como ella misma señala en la segunda nota a pie de página de la introducción al largo ensayo que lleva por título «Antisemitismo», el vocablo «Semítico», como «Indo-germánico», era un término lingüístico antes de que se transformase en uno «antropológico y étnico», y solamente en el último tercio del siglo XIX se acuñó el «eslogan» ideológico «antisemita» y se aplicó «a los judíos en general». Lo importante es que nunca existió una ideología o un movimiento denominado «Semitismo», lo que hace que el «anti-Semitismo» y sus derivados sean nombres impropios.

Este volumen es único en la medida en que contiene escritos de Arendt en francés, en alemán y en inglés. En parte, aunque sólo en parte, los distintos idiomas reflejan

dónde se encontraba Arendt cuando los empleaba; pero existen numerosas excepciones, incluyendo «El proceso Gustloff», «La cuestión judía» y «Antisemitismo», todos ellos escritos en alemán después de que Arendt hubiese abandonado Alemania. «El proceso Gustloff», que es un análisis del juicio de David Frankfurter, el joven judío que en 1936 asesinó a Wilhelm Gustloff, líder del contingente nazi en Suiza, está firmado por «Helveticus». Sin embargo, sabemos, gracias a las cartas que Arendt escribió en 1936 a Heinrich Blücher desde Ginebra y Zúrich, que ella se había desplazado a Suiza para ayudar a Frankfurter y que había escrito un artículo bajo seudónimo. Aún más importante, el estilo y el tono de dicho análisis, que presagian el estilo y el tono de su informe sobre el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén veinticinco años después, han convencido a aquellos más familiarizados con el alemán de Arendt (Lotte Kohler la más destacada entre ellos) de que este artículo no podría haber sido escrito por nadie más que Arendt. «La cuestión judía» lleva una anotación de la mano de Arendt que dice *Skizze* (esbozo), y aparentemente fue preparado para un discurso que Arendt pronunció ante emigrantes de habla alemana que residían en París. El texto «Antisemitismo» fue proyectado claramente como una obra completa sobre la historia del antisemitismo alemán, para la cual su lengua madre se adaptaba mejor que su francés adoptivo.

Otra excepción son los más de cincuenta textos en alemán que Arendt publicó en el periódico *Aufbau* tras su llegada a Nueva York. Esos textos, siendo este volumen la colección más completa en cualquier idioma (unos pocos

han sido omitidos porque resultan repetitivos respecto de otros artículos incluidos aquí), se dividen en tres categorías: «La guerra judía que no está sucediendo» (octubre de 1941-noviembre de 1942); «Entre el silencio y el enmudecimiento» (febrero de 1943-marzo de 1944); y «La organización política del pueblo judío» (abril de 1944-abril de 1945), siguiendo la taxonomía establecida por Marie Luise Knott en la edición alemana, publicada en el año 2000. El título de dicha edición, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher* [*La Luna es el único lugar donde podemos aún estar a salvo del antisemitismo*], es una cita de uno de los textos. Las divisiones, en cambio, no son de Arendt, pero indican, de manera general, sus cambios en la temática acentuada durante el curso de la segunda guerra mundial. El decreto Crémieux («Por qué se abrogó el decreto Crémieux») probablemente no sea familiar para la mayoría de los lectores. Gracias a los extraordinarios esfuerzos de Adolphe Crémieux, ministro de Justicia en Francia, de origen judío, el decreto garantizaba la ciudadanía francesa a todos los judíos argelinos en 1871. Por la misma razón, puede resultar apropiado recordar aquí que el conde Folke Bernadotte («El fracaso de la razón: la misión de Bernadotte»), nieto del rey Oscar II de Suecia, era el mediador del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para los conflictos entre árabes y judíos en Palestina, entre 1947 y 1948, cuando fue asesinado por terroristas judíos.

Se han vuelto a publicar aquí catorce de los dieciocho textos que componían *The Jew as Pariah*, editado por Ron H. Feldman, coeditor de este volumen, y publicado en 1978, tan sólo tres años después de la muerte de Arendt. Se han

descartado tres textos no escritos por Arendt y uno, «Culpa organizada y responsabilidad universal», que fue incluido en *Essays in Understanding 1930-1954* (Schocken Books, 2005). [2] *The Jew as Pariah* ha estado fuera de circulación durante muchos años, y los ensayos reproducidos aquí resultan esenciales para comprender el significado que tenía para Arendt ser un paria, su concepción de cómo debería fundarse un nuevo Estado en Palestina y su reacción a la controversia ocasionada por su libro sobre Adolf Eichmann. Algunos de estos ensayos han sido revisados, y uno lleva un título distinto: el que apareció en *The Jew as Pariah* como «Retrato de un período» es una reseña de la autobiografía de Stefan Zweig, *The World of Yesterday*.[3] Aquí se emplea el título de una reseña más larga que Arendt escribió en alemán sobre el mismo libro: «Stefan Zweig: Juden in der Welt von gestern» [«Stefan Zweig: los judíos en el mundo de ayer»]. Susanna Young-ah Gottlieb tradujo la reseña alemana, y cuando se la comparó con la escrita en inglés se decidió preservar los puntos fuertes de ambas tejiéndolas en un solo ensayo.

A continuación, se hace constar una lista bibliográfica completa de los contenidos de los *Escritos judíos*, en la que se señala en todos los casos la publicación en la que los ensayos aparecieron por primera vez.

Historia de la publicación

Los ensayos contenidos en *Escritos judíos* aparecieron originalmente en las siguientes publicaciones:

I La década de 1930

«La Ilustración y la cuestión judía» fue publicado originalmente como «Aufklärung und Judenfrage» en *Zeitschrift fur die Geschichte der Juden in Deutschland*, 4, 1932.

«Contra los círculos privados» fue publicado originalmente como «Gegen Privatzirkel» en *Jüdische Rundschau*, 38, 1932.

«La asimilación original: un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen» se publicó originalmente como «Originale Assimilation: Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100 Todestag» en *Jüdische Rundschau*, 38, 1932.

«La reclasificación profesional de la juventud» se publicó

originalmente como «Le Reclassement Professionel de la Jeunesse» en *Le Journal Juif*, 12, 1935.

«Martin Buber: un guía para la juventud» se publicó originalmente como «Un Guide de la Jeunesse: Martin Buber» en *Le Journal Juif*, 12, nº 17, 16 de abril de 1935.

«Algunos jóvenes se van a casa» se publicó originalmente como «Des Jeunes s'en vont chez eux» en *Le Journal Juif*, 12, nº 26, 28 de junio de 1935.

«El proceso Gustloff» se publicó originalmente como «Prozess Gustloff» en *Die Neue Weltbühne*, 35, 1936, pág. 51.

«La cuestión judía» no se ha publicado anteriormente.

«Antisemitismo» no se ha publicado anteriormente.

II La década de 1940

«La cuestión de las minorías» no se ha publicado anteriormente.

«La guerra judía que no está sucediendo» se publicó originalmente en *Aufbau*, entre octubre de 1941 y noviembre de 1942.

«Entre el silencio y el enmudecimiento» se publicó originalmente en *Aufbau*, entre febrero de 1943 y marzo de 1944.

«La organización política del pueblo judío» se publicó originalmente en *Aufbau*, entre abril de 1944 y abril de 1945.

«Política judía» no se ha publicado anteriormente.

«Por qué se abrogó el decreto Crémieux» se publicó originalmente en *Contemporary Jewish Record*, 6, nº 2, abril de 1943.

«Nuevos líderes surgen en Europa» se publicó originalmente en *New Currents: A Jewish Monthly*, 2, nº 4, 1944.

«Un camino hacia la reconciliación de los pueblos» se publicó originalmente como «Ein Mittel zur Versöhnung der Völker» en *Porvenir*, 3, Buenos Aires, 1942.

«Nosotros, los refugiados» aparece tal y como se publicó originalmente en el *Menorah Journal*, en enero de 1943, págs. 69-77. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 55-66.

«La tradición oculta» se publicó originalmente en *Jewish Social Studies*, 6, nº 2, abril de 1944, págs. 99-122. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 67-90.

«La creación de una atmósfera cultural» se publicó originalmente en *Commentary*, 4, 1947. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 91-95.

«Una revisión de la historia judía» se publicó originalmente en *Jewish Frontier*, marzo de 1948, págs. 34-48. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 96-105.

«Las enseñanzas de la historia» es un extracto de «Los judíos privilegiados», *Jewish Social Studies*, 8, nº 1, enero de 1946, págs. 3-7. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.),

The Jew as Pariah, Nueva York, Grove, 1978, págs. 106-111.

«Los judíos en el mundo de ayer», traducido por Susana Young-ah Gottlieb, se publicó originalmente como «Stefan Zweig: Juden in der Welt von gerstern», en *Sechs Essays*, Heidelberg, Schneider, 1948, págs. 112-127. Reproducido en *Die verborgene Tradition: Acht Essays*, Fránagort del Meno, Suhrkamp, 1976, págs. 74-87. Una primera versión en inglés apareció bajo el título «Portrait of a Period» en el *Menorah Journal*, 31, 1943, págs. 307-314. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 112-121.

«La crisis del sionismo» no se ha publicado anteriormente.

«Herzl y Lazare» es un extracto de «Del caso Dreyfus a la Francia de hoy», *Jewish Social Studies*, 4, nº 3, julio de 1942, págs. 235-240. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 125-130.

«El sionismo. Una retrospectiva» se publicó originalmente en *Menorah Journal*, octubre de 1944, págs. 192-196. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 131-163.

«El Estado judío: cincuenta años después» se publicó originalmente en *Commentary*, I, 1945-1946, pág. 7. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 164-177.

«Salvar la patria judía» se publicó originalmente en *Commentary*, 5, 1948. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs.

178-192.

«El valor de la personalidad: una reseña de *Chaim Weizmann: estadista, científico, artífice de la comunidad judía*» se publicó originalmente en *Contemporary Jewish Record*, 8, nº 2, abril de 1945, págs. 214-216.

«Vía única hacia Sión: una reseña de *Ensayo y error: la autobiografía de Chaim Weizmann*» se publicó originalmente en el *Saturday Review*, febrero de 1949.

«El fracaso de la razón: la misión de Bernadotte» se publicó originalmente en *New Leader*, 31, 1948.

«Sobre la "colaboración"» se publicó originalmente en *Jewish Frontier*, octubre de 1948, págs. 55-56. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 237-239.

«Un nuevo partido palestino» se publicó originalmente como una carta al editor del *New York Times*, el 4 de diciembre de 1948.

III La década de 1950

«¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?» se publicó originalmente en *Review of Politics*, 12, nº 1, enero de 1950, págs. 56-82. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 193-222.

«Magnes, la conciencia del pueblo judío» se publicó originalmente en *Jewish Newsletter*, 8, nº 24, el 24 de

noviembre de 1952.

«La historia del gran crimen: una reseña de *Bréviaire de la Haine: Le III Reich et les Juifs [Breviario del odio: el tercer Reich y los judíos]* de Léon Poliakov» se publicó originalmente en *Commentary*, marzo de 1952.

IV La década de 1960

«Eichmann en Jerusalén: intercambio epistolar entre Gerschom Scholem y Hannah Arendt» se publicó originalmente en *Encounter*, enero de 1964. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 245-251.

«Respuestas a unas preguntas remitidas por Samuel Grafton» no se ha publicado anteriormente.

«El caso Eichmann y los alemanes: una conversación con Thilo Koch» se publicó originalmente como «Der Fall Eichmann und die Deutschen: Ein Gespräch mit Thilo Koch» en A. Reif (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper Verlag, 1976.

«La destrucción de seis millones» se publicó originalmente en *A Jewish World Symposium—The Jewish World*, septiembre de 1964.

«“El formidable doctor Robinson”: respuesta de Hannah Arendt» se publicó originalmente en *New York Review of Books*, el 20 de enero de 1966, págs. 26-30. Reproducido en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove, 1978, págs. 260-276.

Introducción

El judío como paria: el caso de Hannah Arendt[*] (1906-1975)

Ron H. Feldman

I

> Todos exhibieron cualidades judías: el «corazón judío», la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada son todas cualidades de parias. Todos los defectos judíos —la falta de tacto, la estulticia política, los complejos de inferioridad y la mezquindad con el dinero— son características de los advenedizos. Siempre ha habido judíos que no han creído que valiera la pena cambiar su actitud humana y su enfoque natural de la realidad por la estrechez del espíritu de casta o por la irrealidad esencial de las transacciones financieras.[1]

La vida de Hannah Arendt discurrió durante los «tiempos oscuros» del siglo XX. Ella fue uno de los hijos más notables —y también uno de los últimos— de un entorno judío-alemán que produjo un número inusual de grandes figuras en los campos literario, científico y artístico. Siendo una crítica política y cultural sobresaliente, su propósito como pensadora fue el de ayudarnos a comprender el sentido y la

dirección de los acontecimientos en un mundo sometido a un caos mortal.

El público general probablemente la conozca, sobre todo, como la autora de *Eichmann en Jerusalén*, un libro en torno al que se desató una gran tormenta dentro de la comunidad judía y por el que ella fue condenada con vehemencia en la prensa judía. Sin embargo, la reputación de Arendt como una de las pensadoras políticas con más talento de su generación descansa en otras dos obras: *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*.

Cuando Hannah Arendt murió, había perdido el favor de la comunidad judía a consecuencia de su *Eichmann en Jerusalén*; pocos de los elogios que tradicionalmente siguen a la muerte de una figura tan prominente aparecieron en la prensa judía. En parte debido a que la autora había sido sometida a una forma moderna de excomunión por parte de la comunidad judía, y en parte debido a la trascendencia de sus otros libros, sus escritos sobre temas judíos han sido en buena medida ignorados y olvidados.[2]

Ello constituyó un hecho enormemente desafortunado, pues llevó a una comprensión incompleta tanto de su teoría política, gracias a la cual había alcanzado reconocimiento, como de su visión de la moderna historia judía, por la cual se la había castigado. De hecho, existe un vínculo esencial entre su concepción de la historia judía y su teoría política: su visión de la condición judía moderna sirve de introducción a su teoría política, mientras que su teoría política ilumina su interpretación de la historia judía.

Esta colección tiene la utilidad de ampliar el conocimiento del público acerca de su obra; pero, lo que es

aún más importante, el conjunto de estos ensayos conserva una importancia intrínseca en la medida en que presentan una comprensión coherente y fuerte, al tiempo que no conformista, de lo que significa ser judío en el mundo moderno. Aunque muchos de estos ensayos fueron escritos a lo largo de un período de cincuenta años, los asuntos de los que tratan siguen teniendo importancia para nosotros: la destrucción de la comunidad judía europea por los nazis, la relación de la comunidad judía mundial con el Estado de Israel, la relación de Israel con los árabes tanto dentro como fuera de las fronteras del Estado judío y la peculiar posición histórica de los judíos dentro de la moderna sociedad occidental.

Fundamentalmente, estos ensayos muestran que Hannah Arendt eligió el papel del «paria consciente». En opinión de Arendt, el estatus de paria —el marginado social— caracteriza la posición de los judíos en Europa occidental a partir de la Ilustración y de la emancipación, puesto que nunca fueron realmente aceptados en la sociedad europea. «Durante los ciento cincuenta años en que los judíos vivieron realmente mezclados con los pueblos de la Europa occidental, y no meramente en sus territorios, siempre tuvieron que pagar la gloria social con la miseria política y el éxito político con el insulto social».[3] Dicho estatus marginal dio lugar a dos tipos particulares de judíos: los *parias conscientes*, que sabían cuál era su estatus, y los *advenedizos*, que intentaban triunfar en el mundo de los gentiles pero que nunca pudieron escapar de sus raíces judías. Para Arendt, los parias conscientes eran

> hombres cuyas realizaciones, rebasando ampliamente el marco de su nacionalidad, representaron a las fuerzas específicamente judías en el gran juego de fuerzas de Europa [...] espíritus valientes que intentaron hacer de la emancipación de los judíos lo que verdaderamente debiera haber sido: una admisión de los judíos *en tanto que judíos* a las filas de la humanidad, en lugar de un permiso para remedar a los gentiles o una oportunidad para desempeñar el papel del advenedizo.[4]

Al afirmar, al mismo tiempo, su particularidad judía y su derecho a un sitio en la vida europea en general, los parias conscientes se convirtieron en figuras marginales no solamente en relación con la sociedad europea —como el resto de los judíos—, sino también con respecto a la comunidad judía. No tenían ni el provincianismo judío de sus primos en Europa del Este ni formaban parte de las clases altas y adineradas de banqueros y comerciantes judíos que controlaban las relaciones del resto de la comunidad con los gentiles. De acuerdo con Arendt, el paria consciente posee una tradición oculta: «oculta» porque existen pocos vínculos entre los individuos, señeros pero aislados, que han afirmado su estatus de paria —como Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka y Walter Benjamin— y no existen lazos entre ellos y el resto de la comunidad judía; y es una «tradición» porque «durante más de cien años las mismas condiciones básicas han dado como resultado y han provocado la misma reacción».[5]

Los advenedizos —arribistas que tratan de medrar en la sociedad no judía— son el producto de las mismas circunstancias históricas y son, por ello, la contrapartida de los parias en la tipología arendtiana. Mientras que los parias emplean sus mentes y sus corazones, desdeñando voluntariamente los regalos insidiosos de la sociedad, los

advenedizos trepan en el mundo «respetable» de los gentiles pisoteando a los demás judíos. En el mejor de los casos, se acepta a los advenedizos como «excepciones» al estereotipo del judío ingenuo y desmañado del gueto, y aquellos judíos que tienen éxito con dicho truco se sienten superiores a los demás judíos. Los judíos que rechazaron la aceptación social fundada en este autoengaño han sido pocos, pero, a cambio de su aislamiento tanto de la sociedad gentil como de la judía, estos parias conscientes obtuvieron la honestidad que hace que valga la pena vivir la vida, una visión clara de la realidad y un lugar tanto en la historia europea como en la judía.

Hannah Arendt no solamente formuló y celebró el tipo humano del paria judío: ella misma lo representó en grado sumo con su vida y con su pensamiento. En tanto que paria consciente, comprometida (aunque críticamente) tanto con su herencia judía como con la europea, su entero proyecto intelectual se funda en la problemática de la judaicidad en el mundo moderno. La transformación del judaísmo en judaicidad[*] en un mundo crecientemente secular significó que, como Kafka, ella había perdido la herencia judaica de sus padres sin haber obtenido un lugar bien asentado en la realidad política europea, ella misma estaba en proceso de colapso. Como paria, su obra se caracteriza, por un lado, por la tensión dialéctica entre su judaicidad y la moderna experiencia judía, y, por otro lado, en su experiencia como europea y como ser humano en general en la modernidad. El resultado fue una mirada única sobre los asuntos tanto judíos como europeos, una mirada en la que la experiencia específicamente judía y la experiencia europea general se

informan constantemente entre sí. La obra más alabada de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, es claramente el producto de un paria consciente, y no tiene igual como patrón hermoso e intrincado en el que las cuestiones y las historias judías y europeas se tejen intencionadamente unas con otras.

Sin permanecer exclusivamente dentro o fuera de su herencia judía o europea, Hannah Arendt emplea ambas como plataformas desde las que poder obtener una mirada crítica sobre la otra. Por un lado, ella se sitúa conscientemente fuera de la tradición judía, sometiendo la experiencia de los judíos en el mundo moderno a la crítica de la filósofa alemana enraizada en las disciplinas clásicas europeas. Al distinguir entre judaicidad —una condición existencial dada a la que no se puede escapar— y judaísmo —un sistema de creencias que se puede aceptar o rechazar—, ella firmemente acepta uno y rechaza el otro. Al obrar así, se convirtió en una rebelde dentro de su propio pueblo. Por otro lado, Arendt hace uso de su experiencia como judía y de su perspectiva como paria consciente, situada fuera de la corriente mayoritaria de la sociedad occidental, con el propósito de analizarla y de comprenderla. Al afirmar que «no es ninguna casualidad que las catastróficas derrotas de los pueblos de Europa empezasen con la catástrofe del pueblo judío»,[6] Arendt sitúa las experiencias judías modernas en el centro de su crítica de la sociedad moderna.

La dialéctica judío-europea, en su obra, ha sido la fuente de un perpetuo malentendido por parte de los críticos interesados en su obra judía y no judía, pues ella no encaja en ninguna perspectiva histórica o filosófica establecida. Al

igual que ocurre en buena medida con Kafka (con quien Arendt tiene un sentido particular de proximidad y a quien expresa una deuda especial), el elemento judío es crucial pero no exclusivo: su judaicidad no es ni la única preocupación ni el único determinante de su obra; sin embargo, nuestra propia comprensión de esa obra queda mermada y seriamente distorsionada si lo pasamos por alto. La comprensión de la propia Arendt, acerca de su peculiar perspectiva, queda bien expresada en una carta a Scholem:

> Lo que te confunde es que mis argumentos y mi enfoque difieren de aquello a lo que estás acostumbrado; en otras palabras, el problema es que soy independiente. Pero esto significa, por un lado, que no pertenezco a ninguna organización y que siempre hablo exclusivamente en nombre propio; y, por otro lado, que tengo gran confianza en el *selbstdenken* de Lessing, al que, según pienso, no puede sustituir ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna clase de «convicciones». Sean cuales sean las objeciones que pongas a los resultados, no los entenderás mientras no te des cuenta de que en realidad son míos y de nadie más.[7]

II

> El entusiasta judío intelectual que sueña con el paraíso terrenal, completamente seguro de su libertad respecto de todos los prejuicios y los lazos nacionales, estaba en realidad más alejado de la realidad política que sus padres, que habían rezado por la llegada del Mesías y el regreso del pueblo a Palestina.[8]

El siglo XX ha sido testigo de los cambios más importantes en la historia judía desde la destrucción del segundo templo en el año 70 d.C. La aniquilación de la comunidad judía europea por los nazis durante la segunda guerra mundial y

la fundación del Estado judío de Israel poco después han modificado de manera radical la posición de los judíos en el mundo. El resultado ha sido una transformación en las relaciones de los judíos entre ellos mismos y con los otros pueblos del mundo. Aunque ligados de forma inextricable, el Holocausto y el Estado judío plantean dos tipos de cuestiones diferentes. El Holocausto es el final de una era en la existencia judía y, por tanto, sugiere preguntas acerca del pasado: cómo y por qué sucedió; el Estado judío es el comienzo de una nueva era y, por tanto, plantea preguntas acerca de lo que significa ser parte del pueblo judío ahora y en el futuro. Por supuesto, las respuestas al segundo tipo de preguntas han sido influenciadas (y deben serlo) por las respuestas a las preguntas del primer tipo, tanto si se han articulado explícitamente en el pensamiento como si están contenidas implícitamente en la acción. La tarea de tratar de entender cómo y por qué ocurrió el Holocausto, y lo que como resultado suyo ha cambiado —o debería haber cambiado—, es la tarea central del pensamiento judío en la era post-Holocausto.

Los ensayos de este volumen presentan la respuesta de Hannah Arendt a dicho reto, de manera especial cuando se los lee junto con las otras obras de Arendt en las que se tratan temas de la historia judía: *Los orígenes del totalitarismo, Rahel Varnhagen, Hombres en tiempos de oscuridad* y *Eichmann en Jerusalén*. No solamente pretende comprender las fuentes del antisemitismo moderno, rastreando las relaciones históricas entre judíos y gentiles, sino que también critica los modos de autocomprensión judía y de comprensión del mundo que dieron lugar a las

reacciones de incredulidad y de pasividad ante la destrucción por parte de los judíos.

El análisis crítico de Hannah Arendt sobre la historia judía se basa en la convicción política fundamental de que el mundo es lo que nosotros hacemos con él. No existe la «astucia de la razón» hegeliana, sino que «más bien la sinrazón comienza a funcionar automáticamente en cuanto la razón abdica en su favor».[9] Los judíos son, por el mero hecho de existir, «un grupo de personas entre otros grupos, todos los cuales están involucrados en los asuntos de este mundo. Y [...] [los judíos] no dejan de ser corresponsables simplemente porque [...] se conviertan en las víctimas de la injusticia y la crueldad del mundo».[10] De manera contraria a la teoría del «chivo expiatorio», que afirma que los judíos fueron víctimas accidentales, y a la teoría del «eterno antisemitismo», que afirma que los judíos son las víctimas inevitables, Arendt intenta mostrar que el final catastrófico de la historia de los judíos en Europa no fue ni accidental ni inevitable. Por el contrario, fue el resultado de la historia concreta de las relaciones entre judíos y gentiles. Si los judíos estaban tan ciegos políticamente que no comprendieron las implicaciones de sus propias acciones y de las de sus oponentes, ello fue el resultado de lo que Arendt considera que es la clave de la historia judía en el período moderno: la *desmundanización* de los judíos.

> La historia judía ofrece el espectáculo extraordinario de un pueblo, único en este respecto, que comenzó su historia con un concepto bien definido de historia y una resolución casi consciente a ejecutar un plan bien circunscrito en la tierra, y entonces, sin abandonar dicho concepto, evitó toda acción política durante dos mil años. El resultado fue que la historia política del pueblo judío se hizo aún más dependiente de factores accidentales e

impredecibles que la historia de las demás naciones, de modo que los judíos fueron rebotando de un papel a otro y no aceptaron responsabilizarse de ninguno.[11]

Al entender de Arendt, la existencia continuada del pueblo judío durante el período de la Diáspora fue, hasta hace muy poco, más el resultado de la disociación judía respecto del mundo cristiano dominante que de la disociación de los gentiles respecto de los judíos. Es solamente a partir del siglo XIX cuando el antisemitismo ha tenido un efecto significativo en la preservación judía. Dadas las condiciones de la diáspora, dicha disociación constituía el único método posible de autopreservación y, según dice Arendt, la supervivencia ha sido el único objetivo del pensamiento y de la acción política judías desde el exilio en Babilonia. Esta solución tradicional al problema de la supervivencia ayudó a preparar el terreno para la posterior disolución del pueblo judío, pues, al hacer de la disociación la base de su supervivencia, los judíos llegaron a concebir su propia existencia como totalmente separada e independiente del resto del mundo. En consecuencia, los judíos se volvieron ignorantes respecto a las condiciones del mundo real, e incapaces de reconocer las nuevas oportunidades y las nuevas amenazas a su supervivencia a medida que iban surgiendo.

Hasta el final de la Edad Media, según la explicación de Arendt, los judíos «habían sido capaces de conducir sus asuntos comunitarios mediante una política que sólo existía en su imaginación: el recuerdo de un remoto pasado y la esperanza en un remoto futuro».[12] Dicho marco conceptual quedó destruido por un suceso que supuso el

comienzo de la Edad Moderna para los judíos: el fracaso del movimiento místico mesiánico en torno a la figura de Sabbatai Zevi, en 1666. El gran historiador de Sabbatai Zevi es Gershom Scholem, y es en «Una revisión de la historia judía», su reseña del libro de Scholem *Major Trends in Jewish Mysticism*,[*] así como en «El Estado judío: cincuenta años después», donde Hannah Arendt aporta un giro político único a la comprensión de dicho suceso.

La aparición en escena de Sabbatai Zevi fue la culminación de un período de doscientos años durante el cual las relaciones entre los judíos y los gentiles habían estado en su nivel más bajo y que el misticismo de la Cábala se había extendido y se había hecho extremadamente popular. Debido a su falta de implicación en, y de control sobre, el mundo político en el que vivían, los judíos se sentían fuertemente atraídos por el pensamiento místico, puesto que «estas especulaciones atraen a todos aquellos que están en la práctica excluidos de la acción, impedidos de alterar un destino que les resulta insoportable y, sintiéndose víctimas indefensas de fuerzas incomprensibles, están naturalmente inclinados a encontrar algún medio secreto de conseguir la capacidad de participar en el "drama del mundo"».[13]

El fervor mesiánico, que se apoderó de todo el mundo judío, no tenía su base en sucesos concretos ocurridos en el mundo no judío, sino que era el resultado de la dinámica interna creada al aceptar el misticismo como sustituto de la acción política; la Cábala veía los sucesos conducentes a la perfección mesiánica del mundo como un asunto que concernía exclusivamente a Dios y a su pueblo de Israel.

Cuando se actuó en consonancia, el anhelo por una realidad política que estuviese confinada a categorías místicas solamente podía romper dichas categorías, pues no ofrecían ninguna base para la evaluación de las realidades políticas. Así, cuando Zevi apostató ante la realidad del poder del sultán y la esperanza popular mesiánica de un retorno físico a Sión quedó defraudada, el marco religioso tradicional judío para la comprensión del mundo sufrió un severo golpe.

Pero, de acuerdo con Arendt, esta confrontación con la realidad no generó una comprensión más «realista» entre los judíos; la comprensión puede existir solamente cuando se da un marco dentro del cual situar los acontecimientos. Según ella, la catástrofe de Sabbatai Zevi destruyó el marco tradicional sin reemplazarlo por otro distinto. El resultado fue una desmundanización sin precedentes:

> Al perder su fe en un comienzo divino y en una divina culminación definitiva de su historia, los judíos se quedaron sin su guía a través de la jungla de los hechos descarnados; porque cuando a uno le arrebatan todos los medios idóneos para interpretar los acontecimientos, pierde por completo el sentido de la realidad. El presente con el que se encontraron los judíos después del desastre de Sabbatai Zevi fue el tumulto de un mundo cuya trayectoria había dejado de tener sentido y en el que, de resultas de ello, los judíos no pudieron ya encontrar su sitio.[14]

A ojos de Arendt, el movimiento de Sabbatai constituyó «un gran movimiento político» de «acción popular real» que liberó, en la escena pública, lo que ella ve como la «preocupación exclusiva por la realidad y la acción»[15] del misticismo judío. El resultado, sin embargo, fue una catástrofe mayor «para el pueblo judío que todas las demás persecuciones, al menos si lo medimos con el único patrón

disponible: su influencia a largo plazo sobre el futuro del pueblo. A partir de ahí, el cuerpo político judío estaba muerto y el pueblo se retiraba del escenario público de la historia».[16] El legado del período de extrañamiento judío respecto al mundo no judío, llevado a cabo en la subsiguiente historia del hasidismo, el movimiento de Reforma, el intento de asimilación y el utopismo revolucionario, fue que los judíos resultaron ser «todavía menos "realistas", es decir, menos capaces que antes para afrontar y comprender la situación real».[17]

La «situación real» era que, a las alturas del siglo XVII los judíos se habían involucrado en el mundo como un todo y habían ocupado posiciones de poder político potencial. De acuerdo con el análisis de Arendt, ofrecido en *Los orígenes del totalitarismo*, los judíos, personificados en la figura del judío cortesano y de los banqueros internacionales que le siguieron, contribuyeron decisivamente a la ascensión de las monarquías absolutas y al desarrollo subsiguiente del Estado-nación. Al contrario que la nobleza decadente y la burguesía privatizadora, «los judíos constituían la única parte de la población dispuesta a financiar los primeros pasos del Estado y a unir sus destinos a su desarrollo ulterior».[18]

Mientras que ser los banqueros del Estado constituía un gran potencial para el poder político, tal y como los antisemitas rápidamente comprendieron, la mentalidad desmundanizada de los judíos era tal que «nunca se aliaron con ningún gobierno específico, sino más bien con los gobiernos, con la autoridad como tal».[19] Los judíos adinerados involucrados en la «política financiera» estaban

más interesados en dar continuidad a la discriminación legal contra las masas de judíos pobres, con objeto de preservar su posición privilegiada de prestigio y poder dentro de la comunidad judía, que en alcanzar poder sobre los gentiles. En tanto que gobernantes efectivos de la comunidad judía, se tomaban en serio su papel como protectores de ésta, pero ignoraban su potencial real entre los no judíos. Sus preocupaciones y sus percepciones políticas nunca se extendían más allá de la búsqueda del único objetivo político que los judíos han tenido siempre: la supervivencia. «Los judíos, sin conocimiento acerca del poder y sin interés en él, nunca pensaron en ejercer más que una suave presión sobre objetivos menores de autodefensa.»[20]

Los judíos no se dieron cuenta de que el Estado moderno —una entidad política que, supuestamente, gobernaba sobre la sociedad de clases— pronto entró en conflicto con varias de las clases que conformaban esa sociedad. Sus servicios especiales y la especial protección por parte de las autoridades políticas previnieron tanto la inmersión de los judíos en el sistema de clases como su emergencia en tanto que clase separada. De ese modo, ellos eran el único grupo social específico que debía su existencia al gobierno, que apoyaba incondicionalmente al Estado como tal y que, como el Estado, se mantenía al margen de la sociedad y de sus distinciones de clase. El resultado, observa Arendt, fue que «cada clase de la sociedad que entró en conflicto con el Estado en cuanto tal se volvió antisemita, pues el único grupo social que parecía representar al Estado eran los judíos».[21]

Precisamente porque no formaban parte ni de la

sociedad de clases ni del grupúsculo políticamente activo en el gobierno estatal, los judíos no eran conscientes de la tensión creciente que se daba entre el Estado y la sociedad, al mismo tiempo que se les empujaba al centro del conflicto por estar entre ambas partes sin alinearse con ninguna. Eran tan ingenuos políticamente que creyeron que su auténtica falta de interés por el poder sería vista y aceptada como lo que realmente era, de tal modo que, cuando el antisemitismo político del siglo XX se hizo con el poder, basándose en acusaciones acerca de una conspiración judía mundial, ellos fueron cogidos totalmente por sorpresa. Dicha miopía política refleja

> la paradoja más importante que se manifiesta en la curiosa historia política de los judíos. De todos los pueblos europeos, el pueblo judío ha sido el único que no ha tenido un Estado propio y, precisamente por ello, ha estado tan dispuesto y ha sido tan apropiado para formar alianzas con diversos gobiernos y Estados, sin importar lo que dichos gobiernos o Estados pudiesen representar. Por otro lado, los judíos no tenían experiencia o tradición política, y tenían tan poca conciencia de la tensión entre sociedad y Estado como de los riesgos obvios y de las posibilidades de poder concomitantes a su nuevo papel. [22]

Ignorantes del hecho de que dicho papel era fundamental para el desarrollo del Estado-nación, los judíos tampoco se preocupaban por el mantenimiento de ese Estado-nación frente a la aparición de los planes imperialistas de la burguesía. En efecto, los judíos ayudaron en dicho proceso sin darse cuenta. Habiendo «alcanzado un punto de saturación en la riqueza y la fortuna económica [...] los hijos de los hombres de negocios acomodados y, en menor medida, de los banqueros, desertaron de las carreras de sus

padres para dedicarse a las profesiones liberales o a proyectos puramente intelectuales»,[23] en lugar de luchar contra la creciente influencia de las grandes empresas y de la industria que estaba provocando la decadencia de su posición política.

La gran afluencia de los judíos a las artes y a las ciencias tuvo como resultado el desarrollo de una sociedad verdaderamente internacional, cuya base era «el poder irradiado por la fama».[24] Dicho fenómeno es estudiado extensamente en el ensayo de Arendt «Los judíos en el mundo de ayer». Para Arendt, ésta no era sino otra permutación de aquella cualidad de la condición judía que había hecho de los judíos algo útil: un carácter intereuropeo, no nacional. Los judíos entraron en el mundo cultural y se convirtieron en «revisores, críticos, coleccionistas y organizadores sobresalientes de lo que tuviese fama [...] el lazo viviente que unía a individuos famosos en una sociedad de renombre, una sociedad internacional por definición, pues el logro espiritual trasciende las fronteras nacionales».[25]

Si bien los judíos asimilados raramente reconocían el hecho, pues dentro de esta sociedad internacional su identidad judía se podía perder de manera efectiva, eran precisamente aquellos atributos que constituían el privilegio de los judíos como pueblo de parias —«amabilidad, libertad de prejuicios, sensibilidad ante la injusticia»,[26] «el "corazón judío", la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada»[27] y «la fraternidad»[28]— los que habían producido este tipo particular de grandeza. Estos dones derivaban de «el gran privilegio de estar liberado del

cuidado del mundo».[29] Sin embargo, es un privilegio que sale caro, pues el precio es «una auténtica falta de mundo. Y la falta de mundo, por desgracia, es siempre una forma de barbarie».[30]

Dicha barbarie se reflejó en aquella falta de interés de los judíos por los asuntos políticos del mundo, que se desarrolló hasta tal grado que los judíos asimilados «perdieron esa medida de responsabilidad política que su origen implicaba y que los notables judíos aún sentían, aunque en la forma del privilegio y del mando».[31] Olvidaron el hecho de que en cada judío «persistía algo del paria inmemorial, que no tiene país, para el que los derechos humanos no existen y al que la sociedad excluiría con gusto de sus privilegios».[32] Sus actividades les proporcionaron tal prominencia social que «los judíos se convirtieron en símbolo de la sociedad como tal y en el objeto del odio de todos aquellos que no eran aceptados por ella»,[33] al mismo tiempo que perdían su interés en la «política de finanzas» que les había proporcionado un mínimo de protección por parte del Estado.

La crítica de Arendt concluye que la falta de mundo de los judíos, que tenía su origen en la pretensión judía de preservarse a sí mismos mediante una separación radical y voluntaria del mundo cristiano quinientos años antes, culminó en el hecho de que los judíos estaban más expuestos a ataques de lo que nunca lo habían estado antes. Más conscientes de la apariencia teatral que de la realidad política, los judíos tenían una fe ciega en el Estado que les había protegido desde la emancipación; pero olvidaron que dicha protección dependía de que ellos desempeñasen

funciones únicas y necesarias. La falta de implicación en el mundo político que había llevado a los judíos religiosos a señalar a la providencia divina como el factor clave que determina el destino político de los judíos llevó a los judíos secularizados a pensar que la historia judía «tiene lugar al margen de las leyes históricas normales».[34] Lo que había aparecido como la voluntad impredecible de Dios —a la que los judíos respondieron con plegarias moralizantes y con penitencias— era considerado ahora como algo accidental, y obtuvo la respuesta igualmente apolítica de la apologética judía. De este modo, cuando el escándalo Dreyfus puso de relieve una amenaza bien real contra la existencia de los judíos, y cuando su eslogan «Muerte a los judíos» se convirtió en la consigna desde la que el nazismo creció después a pasos agigantados, los judíos, que se habían convertido en «objeto de un odio universal a causa de su riqueza inútil, y de desprecio a causa de su falta de poder», [35] fueron los últimos en captar el significado político de los acontecimientos.

En el retrato sombrío que hace Hannah Arendt de la historia judía existe, sin embargo, una reacción positiva frente a la falta de realidad y la carencia de mundo concomitantes al estatus de paria. Dicha reacción es el sionismo, «la única respuesta política que los judíos han formulado frente al antisemitismo y la única ideología en la que se han tomado en serio la hostilidad que habría de ponerles en el centro de los sucesos mundiales».[36]

III

> No hay más que una salida a la «desgracia» de ser judío: luchar por el honor del pueblo judío en su conjunto.[37]

El movimiento sionista fue fundado por Theodor Herzl en agosto de 1897, con la primera reunión del Congreso Sionista y la creación de la Organización Sionista Mundial. Herzl había sido el típico judío asimilado hasta que el periódico para el que trabajaba en Viena le envió a cubrir el caso Dreyfus. El impacto de este acontecimiento le transformó en un nacionalista judío ardiente. Herzl percibió el «problema judío» del que hablaban los antisemitas como la amenaza política que realmente era, y propuso una solución radical: la creación de un Estado judío. Tal y como muestran los ensayos de la década de 1940 recogidos en esta colección, la visión que tiene Hannah Arendt del sionismo político de corte herzliano, que dio forma a la perspectiva y al programa del movimiento, hace alabanza de sus puntos fuertes, aunque es enormemente crítica con respecto a sus deficiencias y a sus peligros potenciales.

De acuerdo con el análisis de Arendt, Herzl percibió el antisemitismo como un conflicto natural surgido del hecho de que los judíos eran una entidad nacional separada y diferente de las naciones entre las cuales vivían. Dado que era natural e inevitable, «el antisemitismo era una fuerza arrolladora y los judíos tendrían que utilizarla o ser engullidos por ella».[38] Emanando de modo necesario de la existencia de los judíos en la diáspora, el antisemitismo era la casi eterna «fuerza impulsora responsable de todos los sufrimientos de los judíos desde la destrucción del templo, y

seguiría haciendo sufrir a los judíos hasta que éstos aprendieran a usarla en su propio beneficio».[39] Manejada adecuadamente, podría hacer que los judíos llegasen a controlar su propio destino. Herzl pensaba que los antisemitas eran racionales y honestos, y que el problema judío era el más grave de cuantos había en Europa. Los «antisemitas honestos» le ayudarían, por tanto, a materializar su gran proyecto de liberarles de sus judíos, obtener la independencia judía y resolver el problema judío de una vez por todas. Arendt elogia a Herzl, pues su

> simple voluntad de acción era algo tan rotundamente nuevo, tan abiertamente revolucionario en la vida judía, que se extendió con la velocidad de un incendio incontrolado. La grandeza imperecedera de Herzl radica en su deseo de hacer algo en relación con la cuestión judía, su deseo de actuar y resolver el problema en términos políticos.[40]

Según la interpretación de Arendt, el sionismo político de Herzl no era la ideología de un movimiento revolucionario de masas sino, más bien, el credo de los judíos intelectuales de la Europa occidental. El gran valor del sionismo era que respondía a la necesidad que había existido entre los judíos desde que la catástrofe sabbatiana hiciese tambalear el marco de comprensión tradicional judío y situase a los judíos en el comienzo de su peligrosa marcha hacia la carencia de mundo: ofrecía un camino de vuelta a la realidad. Mientras que su doctrina del eterno antisemitismo era similar a otras ideologías decimonónicas que pretendían explicar la realidad en términos de «leyes» irresistibles y la historia en términos de «claves», el sionismo y el movimiento sionista eran únicos, de acuerdo con Arendt,

porque «el caso de los judíos era y sigue siendo diferente. Lo que ellos necesitaban no era sólo una guía para la realidad, sino la realidad misma; no simplemente una clave para la historia, sino la experiencia misma de la historia».[41]

El gran logro de la teoría sionista de Herzl es que escapa a la concepción de la historia que ve a ésta como una serie totalmente fortuita de sucesos, comprensible solamente en términos de providencia y accidente. Su gran limitación es que la historia judía queda reducida a meras manifestaciones superficiales de una ley inmutable sobre la que los judíos no tienen control y cuyo origen está en su mera existencia como nación. De este modo, mientras que Herzl y sus seguidores eran lo suficientemente realistas como para reconocer la actualidad política del antisemitismo, la ideología del antisemitismo «natural» implicaba que no se hacía necesario ningún análisis político. Su visión, de acuerdo con Arendt,

> sigue partiendo de la inmutabilidad del antisemitismo en un mundo inmutable de naciones, con lo que niega la parte de responsabilidad de los judíos en este estado de cosas. De esta forma, no sólo separa la historia judía de la historia europea y del resto de la humanidad, sino que también ignora el papel que desempeñaron los judíos europeos en la construcción y en el funcionamiento del Estado nacional, con lo que esta interpretación acaba reduciéndose a la gratuita y absurda afirmación de que todo no judío que viva rodeado de judíos acabará convirtiéndose en un antisemita, sea consciente de ello o no.[42]

Implícita en esta noción de un antisemitismo natural e inevitable estaba la idea de que la realidad política consistía en una estructura fija e inmutable, cuyos componentes principales eran los judíos por un lado y los Estados-nación por el otro. Para los políticos sionistas, la «política»

equivalía, por tanto, a relaciones internacionales, a asuntos de Estado. La acción política de Herzl consistió en tentativas diplomáticas de alto nivel con los grandes poderes, que quedaron todos en nada. El programa político sionista se convirtió en una *realpolitik* muy poco realista. En lugar de organizar un potente movimiento popular de la comunidad judía mundial, apoyándose en su propio poder para alcanzar sus metas, y aliándose con los pueblos oprimidos de Oriente Próximo, Arendt piensa que el movimiento sionista «se entregó inmediatamente a los poderosos».[43] Además, la ideología del eterno antisemitismo condujo a los sionistas a formular otra de las típicas respuestas de los judíos perseguidos durante la diáspora: en lugar de luchar contra el antisemitismo en su propio terreno, la solución sionista fue escapar.

> La recuperación de Palestina es ciertamente un gran logro y podría servir como argumento importante y aun decisivo a favor de las reivindicaciones judías en Palestina [...] Pero la recuperación de Palestina tiene poco que ver con el hecho de responder a los antisemitas; como máximo, ha «respondido» al secreto sentimiento de odio a sí mismos y falta de confianza de aquellos judíos que han sucumbido consciente o inconscientemente a ciertos aspectos de la propaganda antisemita.[44]

Otra consecuencia de la visión estática de la realidad que tenía Herzl fue un odio ciego a todos los movimientos revolucionarios, así como su actitud paternalista con respecto a las masas judías de Europa del Este. El único sionista político que propuso alguna vez que el movimiento sionista podría «organizar al pueblo judío a fin de negociar contando con el respaldo de un gran movimiento revolucionario»[45] —como debiera haber sido, según

Arendt— fue Bernard Lazare, el autor y abogado judío-francés que hizo la primera declaración pública acerca de la inocencia del acusado capitán Dreyfus.

Si recordamos que Arendt es sobre todo una pensadora política,[46] y que su objetivo es presentar una interpretación política de la historia judía, resulta comprensible que Bernard Lazare se destaque como una figura de una importancia y una grandeza singulares en el análisis arendtiano de la historia judía y el sionismo. De acuerdo con Arendt, Lazare fue el primero en traducir el estatus social del pueblo judío como pueblo de parias a términos de significación política, haciendo de dicho estatus una herramienta para el análisis político y la base para la acción política.

> Bernard Lazare, a quien la Francia de la época del caso Dreyfus descubrió que la cualidad de paria era específica de la existencia del pueblo judío, intentó hacer realidad dicho derecho en el mundo de la política europea. Con el concepto del «paria consciente» —que definía la situación de los judíos emancipados contraponiéndola a la existencia inconsciente de paria de las masas judías no emancipadas del Este—, el judío como tal debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa.[47]

Habiéndose convertido en un paria consciente como consecuencia del caso Dreyfus, alguien para quien «la historia ha dejado de ser un libro cerrado [...] y la política ya no es el privilegio de los gentiles»,[48] Lazare se hizo forzosamente sionista.

Sin embargo, Lazare perteneció al movimiento oficial sionista tan sólo brevemente. Habiendo asistido al Segundo

Congreso Sionista, en 1898, en el que fue inmediatamente elegido para el Comité de Acciones, Lazare dimitió de su cargo y se separó de la Organización Sionista en 1899, porque el Comité estaba actuando como «una especie de gobierno autocrático que pretende dirigir a las masas judías como si fuesen niños ignorantes».[49] Lazare quería alentar una revolución dentro de la vida judía, criticar el papel que las finanzas judías habían desempeñado en sus asuntos internos y los efectos que tenían en la relación de los judíos con los no judíos. Sin embargo, afirma Arendt, no había cabida para esas concepciones radicales en el «movimiento de Herzl, esencialmente reaccionario».[50]

> La solución de Herzl al problema judío implicaba, en resumidas cuentas, la huída o liberación hacia una patria. A la vista del caso Dreyfus, el conjunto del mundo gentil le parecía hostil; sólo había judíos y antisemitas. [...] Para Lazare, en cambio, la cuestión territorial era secundaria, una mera consecuencia de la exigencia primaria de que «los judíos se emanciparan como pueblo para constituir una nación». Lo que él pretendía no era una huída del antisemitismo, sino una movilización del pueblo contra sus enemigos.[51]

En los términos del punto de vista del que hace gala Arendt a lo largo de los ensayos de este volumen, la importancia de Lazare, como modelo de lo que significa ser un paria político, difícilmente puede sobreestimarse. Es importante señalar que Hannah Arendt editó la primera recopilación de los ensayos de Lazare traducidos al inglés, *Job's Dungheap* (1948), y escribió una pequeña biografía para que acompañase a dicho volumen. Arendt solamente extrajo de la obra de Lazare muchas de sus propias ideas acerca de la historia judía y del sionismo (es de él de quien Arendt toma prestados los términos «paria» y «advenedizo»), sino que la

experiencia de aquél, como judío declarado y que es expulsado de la comunidad judía por su posición crítica, guarda un estrecho paralelismo con la experiencia de la propia Arendt. Curiosamente, en la década de 1940, cuando Arendt escribía sobre la exclusión de Lazare de los círculos judíos, a causa de sus ideas acerca de cómo debiera haberse abordado el caso Dreyfus, ella no podía anticipar que el juicio de Adolf Eichmann iba a causarle una experiencia similar de excomunión moderna. Aunque en el primer caso eran los judíos quienes se sentaban en el banquillo de los acusados y en el segundo caso eran los antisemitas, tanto Lazare como Arendt fundaban su crítica a ambos juicios sobre la base de que todo proceso legal debe tener como objetivo la administración de justicia para el acusado, y no la demagogia ni el protagonismo políticos.

Según Arendt, la lección de la experiencia de Lazare como pensador y actor político judío es que «el paria se convierte en rebelde en el momento en que entra en la escena política».[52] Los parias sociales del siglo XIX, como Heine y Varnhagen, extraían tranquilidad del mundo de los sueños y de la fantasía, seguros como estaban de que, en comparación con la naturaleza, los asuntos humanos son pura vanidad. Arendt cree, sin embargo, que en el siglo XX ese retiro ya no es posible: el paria debe hacerse político. Así, la primera consecuencia de hacerse consciente del estatus de paria es la exigencia de que el pueblo judío «interviniera en el mundo de los seres humanos».[53] El deber del paria consciente es el de despertar a los demás judíos y hacerles igualmente conscientes para que se rebelen contra dicho estatus. «Lazare comprendió que era necesario

que el judío paria se levantase en lucha contra el judío advenedizo, pues era el único modo de salvarse del destino de este último: la destrucción inevitable.»[54] Esta llamada a la acción se fundaba en la convicción de que

> aunque históricamente hablando el paria judío fuera producto de un dominio injusto sobre la tierra [...] políticamente hablando todo paria que no fuera un rebelde se corresponsabilizaría de su propia opresión y deshonraría lo que de humano hay en él. Para esta deshonra no hay salvación posible ni en el arte ni en la naturaleza, pues el ser humano no es sólo una criatura de la naturaleza o de Dios: es responsable esté donde esté de lo que hagan los seres humanos en el mundo creado por ellos.[55]

Esta responsabilidad por el mundo humano, tanto si se es víctima como si se es verdugo, está en el centro de la filosofía política de Hannah Arendt, y constituye la base de su análisis, políticamente radical y autocrítico, de la experiencia judía moderna que lleva a la conclusión sionista. Pero el sionismo de Arendt no coincide con la tradición mayoritaria de Herzl, sino más bien con el modelo disidente de Bernard Lazare, quien quiso ser un revolucionario dentro de su propio pueblo, no para los demás. Es importante tener presente este dato a la hora de ocuparnos de la evaluación crítica de Arendt acerca de la fundación del Estado judío de Israel.

IV

> El objetivo real de los judíos en Palestina es la consolidación de una patria judía. Ese objetivo nunca ha de sacrificarse a la pseudosoberanía de un Estado judío.[56]

Hannah Arendt escribió sus ensayos sobre el sionismo y el Estado judío antes de 1950, en el período más crucial en la historia del movimiento sionista. Sus posturas fueron compartidas solamente por una pequeña minoría de sionistas, la mayoría de los cuales estaban integrados en la organización *Ihud*, la última en una larga lista de pequeñas organizaciones de judíos palestinos cuyo propósito era promover la cooperación y el entendimiento entre judíos y árabes. Sin ser en ningún momento muy grande ni muy efectiva, la *Ihud*, y su defensa de una solución binacional al conflicto árabe-judío, era, sobre todo, conocida por contar con un gran número de figuras sobresalientes en el ámbito intelectual, cultural y filantrópico, tales como Rabbi Judah Magnes (presidente de la Universidad Hebrea), Henrietta Szold (organizadora de Juventud Aliya y fundadora de Hadassah)[*] y Martin Buber.

A mediados de la década de 1940, sin embargo, la defensa del binacionalismo que caracterizaba a *Ihud* estaba fuera de sintonía con la corriente principal del movimiento sionista. Mientras que durante muchos años la mayoría sionista había estado a favor de la coexistencia con los árabes en una Palestina binacional, al final de la segunda guerra mundial, en reacción al genocidio de la comunidad judía europea, el objetivo máximo del sionismo —el establecimiento de un Estado judío soberano— se había convertido en el objetivo mínimo. Dicho desplazamiento en la posición sionista es el motivo principal de la crítica de Arendt a la política sionista oficial durante este período, pues ella mantenía —en 1945, cuando el movimiento sionista

exigió un Estado judío en la totalidad de Palestina, de nuevo en 1948, cuando aceptaron el principio de partición, y una vez más en 1950, después de que Israel hubiese establecido su poder por las armas— que la creación de un Estado judío estaba fuera de lugar debido a la realidad en Oriente Próximo y en el mundo en general.[57]

La crítica de Arendt a la política sionista se funda en una honda preocupación por el destino del pueblo judío después del Holocausto. La toma de conciencia de que millones de judíos habían ido a la muerte sin oponer resistencia tuvo como resultado un cambio revolucionario en el modo de pensar judío. «Pasó, probablemente para siempre, aquella preocupación básica de los judíos durante siglos: sobrevivir a cualquier precio. En lugar de ello, encontramos en los judíos un rasgo esencialmente nuevo: el deseo de dignidad a cualquier precio.»[58] De acuerdo con Arendt, dicho cambio tenía el potencial para convertirse en el fundamento de «un movimiento político judío sensato»,[59] pues indicaba el deseo de habérselas con la realidad y de vivir en el mundo libremente. El problema residía en que, en su deseo por superar la experiencia secular de falta de mundo, los judíos se habían aferrado al marco ideológico nada realista del sionismo herzliano y su doctrina del eterno antisemitismo. El resultado fue el famoso «complejo de Masada», por el que este nuevo deseo de dignidad se transformó en una actitud potencialmente suicida. El peligro para la patria judía, tal y como lo veía Arendt, era que «no hay nada en el sionismo de Herzl que pueda actuar como freno al respecto; por el contrario, los elementos utópicos e ideológicos que él inoculó en la nueva voluntad judía de acción política tienen

todas las probabilidad de alejar una vez más a los judíos de la realidad y de la esfera propia de la acción política».[60]

Era esta peligrosa deriva lo que Arendt tenía en mente cuando escribió que «en este momento y bajo las circunstancias actuales un Estado judío sólo puede edificarse en detrimento de la patria judía».[61] Dado que la «patria judía» ha sido prácticamente el sinónimo del «Estado judío» desde la independencia de Israel en 1948, puede resultar difícil entender la distinción de Arendt. Para poder hacerlo debemos poner juntas las piezas del tipo particular de sionismo de Arendt.

Arendt observa que «Palestina y la construcción de una patria judía constituyen hoy la gran esperanza y el gran orgullo de los judíos de todo el mundo».[62] Esta frase, engañosamente simple, contiene la esencia de su concepción de la patria judía como lugar que es un *centro* y un lugar que es *construido*. El sionismo de Arendt se parece en muchos aspectos al sionismo «cultural» de Biálik[*] y de Ahad Haam[*], pero su llegada a esa posición se debe a razones que, desde su punto de vista, son altamente políticas. El establecimiento de un centro cultural judío en Palestina es un acto consciente de creación por parte del pueblo judío; es una respuesta positiva a las crisis que han sacudido la vida judía desde los tiempos de Sabbatai Zevi, pues es un intento por parte de los judíos por crear un espacio político, tomar el control de sus propias vidas y volver a entrar en la historia tras la falta de mundo y de poder propias de la diáspora. La construcción de una patria judía es un acto profundamente político, pues significa no solamente la fabricación de un «mundo» dentro del cual se puede vivir una vida

verdaderamente humana, sino la fabricación de un mundo específicamente judío. Esta especificidad judía es de gran importancia, «pues sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos».[63]

Muchas personas han reconocido que el *yishuv* (la comunidad judía en Palestina previa a la fundación del Estado) —y después el Estado de Israel— era una creación altamente artificial. Normalmente esto se entiende como una crítica a la patria judía, pues el propósito fundamental de la patria en la ideología de Herzl es «normalizar» y hacer «natural» la existencia «antinatural» de los judíos en la diáspora. Para Arendt, sin embargo, «precisamente esa artificialidad daba su significado humano a los logros judíos en Palestina».[64] La grandeza del *yishuv* consistía en ser el producto consciente de la voluntad concertada del pueblo judío, y *no* el producto predestinado de cualesquiera fuerzas naturales a las cuales el pueblo judío se hubiese sometido. «Los problemas estaban allí, pero ninguna de las respuestas fue "natural".»[65] El desarrollo económico del *yishuv* guardaba escaso parecido con la tradicional empresa colonial. En lugar de la usual «acumulación originaria» en la que las riquezas autóctonas se explotan con la ayuda de (y a expensas de) la mano de obra local, con objeto de enriquecer al poder colonial, las riquezas del *yishuv* «son exclusivamente el producto del trabajo judío».[66] El renacimiento de la lengua hebrea, la edificación de la Universidad Hebrea, los nuevos modos de organización y cooperación humanas que se hallan en los *kibutzim*, y el establecimiento de grandes centros hospitalarios «ciertamente no se pueden explicar por causas utilitarias».

[67]

Al contrario que aquellos sionistas que consideraban que el establecimiento de un Estado constituía no solamente el objetivo, sino el signo definitivo del éxito del pueblo judío por realojarse en su antiguo hogar, Arendt considera que el *yishuv* ya encarna los objetivos del sionismo tal y como ella lo concibe. Para Arendt, la patria judía es un espacio político, un mundo humano creado por un esfuerzo humano consciente en el que la cultura judía puede manifestarse; el *yishuv* había logrado esto, sin soberanía política y sin ser mayoría en Palestina. Precisamente porque se había construido una comunidad judía en la que era posible aparecer ante los demás, donde había un público para obras literarias y artísticas, el genio cultural judío ya no precisaba abandonar sus raíces judías en favor de la cultura europea «universal», ni ser relegado a la categoría de folclore. Era este espacio político y cultural de la «patria judía» lo que Arendt consideraba que se estaba sacrificando en el altar del «Estado judío» a causa de las exigencias políticas no realistas del movimiento sionista.

En opinión de Arendt, la exigencia de un Estado judío simplemente ignoraba el hecho de que la mayoría de la población en Palestina era árabe, y que la propia Palestina estaba rodeada por millones de árabes de los países vecinos. La exigencia de un Estado judío dejaría solamente dos opciones a los árabes palestinos: la emigración o la aceptación de un estatus minoritario, ambas inaceptables para un pueblo que lucha por su independencia. El hecho inalterable en Oriente Próximo era que los árabes eran los vecinos de los judíos. Al objeto de preservar la patria judía

en Palestina, una vez que los británicos se hubiesen retirado, los judíos tenían la opción de buscar un acuerdo con los árabes o buscar la protección de alguno de los grandes poderes imperiales. Eligiendo esto último, el concepto del Estado judío sería algo absurdo e incluso contraproducente, en tanto que dicho Estado se convertiría en el baluarte de intereses imperiales en un área que luchaba por liberarse del colonialismo. Por otro lado, Arendt reconocía que las políticas árabes estaban igualmente ciegas al no reconocer las necesidades y los logros concretos de los sionistas en Palestina.

El enfoque no realista frente a la situación en Palestina, por parte tanto de los judíos como de los árabes, observa Arendt, era el resultado del Mandato británico, en el que los británicos habían separado a ambas comunidades y habían mediado entre ellas. Ello había permitido que los judíos y los árabes se desenvolviesen sin ninguna consideración o responsabilidad política hacia el otro, produciendo la apariencia de que el principal asunto político era el de cómo tratar con los británicos y, en último término, como librarse de ellos, ignorando la realidad permanente de la existencia del otro. Los problemas reales en el corazón del conflicto eran «la determinación judía de conservar, y posiblemente ampliar, la soberanía nacional sin tener en cuenta los intereses árabes, y la determinación árabe de expulsar a los "invasores" judíos de Palestina sin tener en cuenta los logros judíos en ella».[68] Las exigencias árabes y judías eran perfectamente incompatibles y mutuamente irrefutables, pues ambas eran el resultado de las políticas nacionalistas alcanzadas dentro del «marco cerrado del propio pueblo y la

propia historia».[69]

Arendt creía que la cooperación entre judíos y árabes en Oriente Próximo para desarrollar la zona podría ser la base para la soberanía y la independencia verdaderas. Pero el único modo de que eso ocurriese sería que ambas partes dejasen al margen sus perspectivas y sus exigencias nacionalistas y chovinistas. «Las buenas relaciones entre judíos y árabes dependerán de un cambio de actitud recíproca, de un cambio de la atmósfera reinante en Palestina y Oriente Próximo, no necesariamente de una fórmula.»[70] De modo profético, ella advertía de que «si tal conducta "independiente y soberana" [...] se mantiene contra viento y marea, entonces se perderá toda independencia y toda soberanía».[71]

La guerra inevitable, que resultaría de la soberanía espuria hacia la que había fijado su rumbo el movimiento sionista, casi con toda certeza destruiría aquellos aspectos de la patria judía que, a ojos de Arendt, habían hecho de ella «la gran esperanza y el gran orgullo de los judíos de todo el mundo». Con anterioridad al éxito del *yishuv* durante la guerra de liberación (1948-1949), la propia supervivencia de Israel era algo sumamente cuestionable. Como para la mayoría de los observadores judíos de entonces (y de ahora), la principal preocupación de Arendt fueron las consecuencias que tendría para el pueblo judío una segunda catástrofe con tan poco intervalo después de Hitler.

> Qué ocurriría a los judíos, individual y colectivamente, si esa esperanza y ese orgullo se anegaran en otra catástrofe es algo que supera la imaginación. Pero es seguro que se convertiría en el hecho central de la historia judía y, posiblemente, en el comienzo de la disolución del pueblo judío. No hay ningún

judío en el mundo cuya perspectiva global sobre la vida y el mundo no quedara radicalmente alterada por semejante tragedia.[72]

Hoy sabemos que dicha tragedia no ocurrió; sin embargo, al contrario que muchos observadores de ese período, Arendt afirmó que «aun cuando los judíos hubieran de ganar la guerra, su final dejaría destruidas las posibilidades y logros sin parangón del sionismo en Palestina».[73] Sin un acuerdo de paz con los árabes —y los árabes no estaban preparados para aceptar un Estado judío soberano entre ellos—, la naturaleza interna del *yishuv* se transformaría radicalmente. Arendt predecía que el resultado de un armisticio precario con sus vecinos sería que la inquietud por la defensa militar vendría a dominar a todos los demás intereses y actividades públicas. «El crecimiento de una cultura judía dejaría de ser la preocupación del pueblo entero; los experimentos sociales habrían de dejarse a un lado como lujos impracticables; el pensamiento político se centraría en la estrategia militar; el desarrollo económico quedaría determinado únicamente por las necesidades de la guerra.»[74] Con la amenaza constante desde el exterior, el país debería estar preparado perpetuamente para la movilización instantánea; con objeto de sostener dicho espíritu de sacrificio, el nacionalismo y el chovinismo rápidamente se infiltrarían en la atmósfera política y cultural. Bajo tales circunstancias una dictadura militar podría ser un resultado fácil.

Arendt también creía que a consecuencia del estatalismo los grandes logros del movimiento obrero —particularmente los *kibutzim*— y de los sionistas culturales —particularmente la Universidad Hebrea— «serían las primeras víctimas de un

largo período de inseguridad militar y agresividad nacionalista».[75] Los integrantes de dichos movimientos quedarían progresivamente aislados, pues su sionismo antinacionalista y antichovinista no se ajusta a las necesidades de la ideología estatalista. Pero ellos serían solamente las primeras víctimas, «pues sin el *hinterland* cultural y social de Jerusalén y de los asentamientos colectivos, Tel Aviv podría convertirse de la noche a la mañana en una ciudad puramente oriental. El chovinismo [...] podría usar el concepto religioso del pueblo elegido y hacer que su significado degenerase en una vulgaridad sin remedio».[76]

Con sus guerras y su *raison d'état*, Arendt afirmaba que el estatalismo tornaría problemática la relación de la patria judía con la diáspora. Mientras que el centro cultural de la patria judía se convertiría en una Esparta moderna, sus grandes gastos en defensa nacional llevarían a Israel a una dependencia financiera excesiva respecto de la comunidad judía estadounidense. Las consecuencias de ello serían potencialmente desastrosas:

> La beneficencia sólo se puede movilizar en grandes cantidades en casos de emergencia, tales como la reciente catástrofe ocurrida en Europa o la guerra árabe-judía; si el gobierno israelí no puede conquistar su independencia económica respecto de ese dinero, pronto se encontrará en la poco envidiable posición de verse forzado a crear situaciones de emergencia, es decir, forzado a una política de agresividad y expansión.[77]

Tal y como Arendt advertía, el Estado judío de Herzl no resolvía «el problema judío»; el resultado trágico ha sido que el antisemitismo se ha transformado en antisionismo.

Con la soberanía, el pueblo de parias no ha dejado de ser paria: ha creado un Estado paria. En calidad de pequeño Estado localizado en un área clave de rivalidad entre superpoderes, el destino de Israel está casi tan sujeto a las circunstancias accidentales, incontrolables e imprevisibles, como lo está el destino de los judíos en la diáspora. Arendt defiende que la comúnmente expresada creencia israelí de que pueden, si fuese necesario, oponerse al resto del mundo es políticamente tan poco realista como la despreocupación política de la diáspora. Ella temía que pudiese llevar a un final igualmente trágico.

V

> Por primera vez la historia judía no va por separado, sino ligada a la de todas las demás naciones. El entendimiento entre los pueblos europeos se hizo añicos cuando y porque permitió que su pueblo más débil fuera excluido y perseguido.[78]

De un modo complejo y en gran medida implícito, Hannah Arendt situó a los judíos y la «condición judía» en el centro de su crítica a la era moderna. Al hacerlo así, tomó una de las ideas de Karl Marx y la transformó en parte de su propio sistema de pensamiento. En ese proceso ella llegó a sus propias ideas y a una crítica de Marx. Un cierto número de aspectos de su teoría política surgieron de esta manera, pero este caso es especial. No fue simplemente el descubrimiento de una cualidad particular de la sociedad moderna, sino algo que atañe a la categoría central de las críticas respectivas de

Arendt y Marx a la modernidad. Tal y como dice Arendt, «la alienación del mundo y no la autoalienación, como pensaba Marx, ha sido el signo distintivo de la era moderna».[79]

Fue Marx, en su ensayo «La cuestión judía», el primero en lanzar la tesis de que los judíos, lejos de ser un pueblo atrasado que debía ser «civilizado», estaban en realidad en la vanguardia de los desarrollos contemporáneos y encarnaban el verdadero espíritu de la era moderna. De acuerdo con Marx, la razón por la que la «cuestión judía» —acerca de si los judíos estaban preparados para entrar en la sociedad civil — era digna de considerarse no era que los judíos se hubiesen hecho similares a los cristianos, sino que esa misma sociedad se estaba volviendo «judía»:

> El judío se ha emancipado de un modo judío, no solamente adquiriendo el poder del dinero, sino también porque el dinero se ha convertido, a través de él y también al margen de él, en un poder mundial, al mismo tiempo que el espíritu práctico judío se ha convertido en el espíritu práctico de las naciones cristianas. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.[80]

Es entre los judíos donde Marx descubre por primera vez el dinero como el «elemento *antisocial* universal de los *tiempos presentes*», que es «la expresión *práctica suprema* del autoextrañamiento humano» y que ocasiona que «la sociedad civil se separe completamente de la vida del Estado, cortando todos los lazos del hombre como especie y disolviendo el mundo humano en un mundo atomizado de individuos antagonistas».[81] Marx elabora más tarde el elemento antisocial inherente al dinero como tal en los términos de una relación social definida como «fetichismo

de las mercancías», desplazando simultáneamente su enfoque de los judíos a la burguesía. Ello no es accidental, pues los judíos eran —como mucho— protocapitalistas. En tanto que comerciantes, financieros y prestamistas ellos habían vivido más que ningún otro grupo al margen de la tierra y dentro de la economía monetaria durante el período medieval y los comienzos de la era moderna. De este modo, es entre los judíos, según Marx, donde la verdadera naturaleza del capitalismo —la alienación resultante del fetichismo mercantil inherente a las relaciones monetarias entre personas— se desarrolla por primera vez y revela su inhumanidad.

La existencia social y económica de los judíos dentro del sector monetario de la economía en la sociedad precapitalista presagia así la dirección en la que se estaba moviendo la sociedad moderna. Con la emergencia del capitalismo industrial —la verdadera base de la estructura social moderna, según Marx—, el comercio y las finanzas judías se convirtieron simplemente en un sector parasitario de la clase capitalista que recibía una parte de la plusvalía expropiada al trabajador por el industrial burgués. De este modo, aunque Marx había descubierto, en primer lugar, lo que él consideraba que era el «secreto» del capitalismo, por medio de una reflexión sobre los judíos, y defendía que históricamente se había desarrollado por primera vez entre los judíos, él creía que éstos no ocupaban ningún lugar especial en la dialéctica materialista de la producción capitalista, que pone a todo individuo o bien del lado de los capitalistas o bien del de los trabajadores. Para Marx, los judíos ya no eran importantes en la sociedad y rápidamente

dejaron de figurar en sus análisis.

Evitando la representación errónea de Marx con respecto al judaísmo, así como su retórica antijudía, y siendo más sutil y consistente en sus análisis de los judíos y de la «cuestión judía», Arendt nunca hace la afirmación fácil de que la sociedad moderna se está judaizando. Aun así, los judíos están en el centro de su análisis. Para Hannah Arendt, la historia no está constituida por la masa de sucesos normales y cotidianos; por el contrario, está formada por personas excepcionales y por acciones que revelan el significado de un período histórico.[82] En la era moderna, la experiencia de los judíos es la excepción que ilumina el período moderno entero, tanto por el antisemitismo que les afectó desde fuera como por la «condición judía» desmundanizada que les afectó desde dentro. De este modo, al mismo tiempo que coincide con los análisis de Marx en que es entre los judíos donde las características de la edad moderna aparecen por primera vez, ella cree también que, a medida que se desarrolla dicho período, los peligrosos efectos de la carencia de mundo se hacen patentes del modo más claro en la historia de los judíos. La misma razón por la que Marx pierde su interés en los judíos —su estatus marginal y sin importancia en términos de vida económica— es precisamente la que hace que sean significativos a ojos de Arendt. Es su propia superfluidad, su separación tanto del Estado como de la sociedad, lo que explica por qué «no es ninguna casualidad que las catastróficas derrotas de los pueblos de Europa empezasen con la catástrofe del pueblo judío».[83]

En *La condición humana* —que apenas hace referencia a

los judíos o al judaísmo— Arendt afirma que

> la propiedad, al contrario que la riqueza y la apropiación, indica la parte de un mundo común que se posee privadamente y, por tanto, es la condición política más elemental para la mundanidad humana. Por la misma razón, la expropiación y la alienación del mundo coinciden, y la edad moderna [...] comenzó alienando del mundo a ciertos estratos de la población.[84]

En el contexto parece claro que se está refiriendo a la expropiación del campesinado, pero es igualmente cierto que entre los judíos esta carencia de una «parte del mundo común poseída privadamente» ha sido la condición de su existencia desde el comienzo de la diáspora. El desarraigo del «judío errante» antecede al desarraigo de la edad moderna, y más que ningún otro factor fue el responsable de las percepciones desmundanizadas, no realistas y no políticas que los judíos tenían con respecto al mundo.

Antes del episodio de Sabbatai Zevi, dicha carencia de mundo estaba contenida dentro de ciertos límites. Aunque separados del mundo que les rodeaba, Arendt sostiene que los judíos mantenían una comunidad interna cuya cohesión y distinción se expresaba en el concepto de exilio, una noción fundamentalmente política que con el paso de los siglos ha adquirido una forma religiosa y se ha convertido en una de las ideas centrales del judaísmo. Haciéndose eco de los análisis de Marx, los judíos vivían dentro del sector mercantil de la economía, un ámbito caracterizado por «la esencial falta de realidad de las transacciones financieras».[85] Pero no fue la expansión del «dios» judío del dinero lo que definió a la época moderna, tal y como dice Marx. Más bien, la edad moderna se caracteriza por la causa que

subyace a la conexión de los judíos con la riqueza monetaria: la carencia de un lugar físico en el que las personas tengan sus raíces y desde el que puedan orientarse en el mundo, aprehender la realidad y experimentar la historia. La situación única de los judíos en cuanto a su carencia de mundo se convirtió gradualmente en la condición general de la humanidad, y, a medida que el mundo en el que existían como pueblo paria comenzó a desintegrarse, los judíos estuvieron a la vanguardia del proceso porque ellos, por decirlo así, le llevaban ventaja.

La atomización de las comunidades en individuos solitarios fue un proceso claramente visible entre los judíos asimilados. Por un lado, la asimilación significaba el final de la comunidad judía. Por otro lado, los judíos fueron aceptados entre las filas de la buena sociedad solamente en calidad de excepciones. De este modo, a fin de llegar a ser parte de la sociedad tenían que escapar de la comunidad judía y convertirse en individuos que flotan libremente. El camino de la asimilación, por medio de la conformidad con los estándares dispuestos por la buena sociedad, fue un precursor del fenómeno de «conformismo inherente a la sociedad».[86] Lo que se pedía a los judíos era que se comportasen de un modo excepcional y peculiar y, al mismo tiempo, reconocible y, por tanto, estereotipado: un modo «judío». El resultado de esta situación ambigua, en la que debían ser y no ser judíos al mismo tiempo, fue la introspección característica del «denominado complejo psicológico del judío medio».[87]

Según el análisis de Arendt, el conflicto psicológico que se deriva de su dilema social irresuelto consistía en que «los

judíos sentían, al mismo tiempo, el arrepentimiento del paria por no haberse convertido en un advenedizo y la mala conciencia del advenedizo por haber traicionado a su pueblo y haber sustituido la igualdad de derechos por privilegios personales».[88] El resultado fue que:

> En lugar de definirse por la nacionalidad o la religión, los judíos se transformaron en un grupo social, cuyos miembros compartían ciertos atributos psicológicos y ciertas reacciones, la suma total de las cuales se suponía que constituía su «judaicidad». En otras palabras, el judaísmo se convirtió en una característica psicológica, y la cuestión judía se transformó en un complicado problema personal para todo individuo judío.[89]

Los judíos, de este modo, constituyeron el primer ejemplo a gran escala de lo que ocurre cuando se tratan los asuntos políticos a nivel privado e individual, en lugar de a un nivel colectivo y público. Pensando que estaban libres del hecho de sus raíces judías, judíos como Rahel Varnhagen intentaron superar su judaicidad con la creencia de que «todo depende de la autoconciencia».[90] Arendt, hablando desde el punto de vista de Rahel, comenta que «la autoconciencia libera de los objetos y su realidad, crea una esfera de puras ideas y un mundo accesible a cualquier ser racional sin el beneficio del conocimiento o de la experiencia».[91] El resultado de esta alienación del mundo real fue la ruptura de la comunidad judía en individuos aislados y solitarios. «La terrible y sangrienta destrucción de judíos individuales vino precedida de la destrucción incruenta del pueblo judío.»[92] Para Arendt, la destrucción de la comunidad judía fue solamente el precedente en la destrucción de las comunidades en toda Europa. El resultado subsiguiente fue

el surgimiento de movimientos fundados en las masas y la destrucción del Estado-nación. A pesar de sus muchos problemas y de sus contradicciones internas, Arendt cree que, durante la época previa al imperialismo de inspiración económica del siglo XIX el Estado-nación había proporcionado una forma política verdadera de organización humana. La emancipación legal de los judíos no era más que uno de sus resultados lógicos. La destrucción de la organización política del pueblo en el Estado-nación, y de la sociedad de clases en la que se fundaba, fue el primer logro del movimiento nazi en su subida al poder. Según la explicación de Arendt, la sociedad de clases fue absorbida por la sociedad de masas. El ciudadano, que ya se había convertido en un burgués, se transformó ahora en un filisteo: «El burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado como resultado de la ruptura de la propia clase burguesa».[93]

La ciudadanía, el fundamento de la política, le era ahora negada selectivamente a ciertas minorías —principalmente los judíos— de acuerdo con la raza. Los judíos sin Estado, gente sin derechos «arrojados de nuevo a un peculiar estado de naturaleza»,[94] fueron de los primeros en descubrir que, sin los derechos del ciudadano, no existe algo así como los «derechos del Hombre». Los judíos, tanto parias como advenedizos, se encontraron con que, una vez convertidos en «ilegales», se podía hacer literalmente cualquier cosa con ellos, «que un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido esas mismas cualidades que hacen posible que los demás seres humanos lo traten como a un semejante».[95] Expulsados de sus casas y desposeídos incluso del estatus

legal del criminal, nadie supo quiénes eran ni se preocupó por lo que les pasaba. Para los apátridas, el accidente era la ley absoluta. No tenían absolutamente ningún lugar en la tierra adonde ir más que los campos de concentración y de internamiento. La condición de apátrida fue la última manifestación de la carencia de mundo, cuyo final lógico es la eliminación de este mundo.

Precisamente, por su condición desmundanizada, los judíos se convirtieron en los primeros habitantes del laboratorio del campo de concentración, «en el que se certifica la creencia fundamental del totalitarismo: que todo es posible».[96] Es aquí donde la carencia de mundo y la atomización alcanzan su forma última y las personas son reducidas a nada más que a su naturaleza biológica. Tanto la individualidad como la comunidad son sistemáticamente destruidas. Los individuos enviados al campo de concentración son separados del mundo más efectivamente que si fuesen asesinados, pues su propia existencia y su memoria son borradas. La alienación del mundo, un fenómeno que había hecho su primera aparición en la era moderna entre los judíos, alcanzó su clímax con su destrucción.

VI

> Rahel siguió siendo una mujer judía y una paria. Solamente porque se aferró a ambas identidades pudo encontrar un lugar en la historia de la humanidad europea.[97]

Estamos ahora en posición de considerar brevemente la amarga controversia que siguió a la publicación de *Eichmann en Jerusalén*. Lo que encolerizó a sus críticos, más que ninguna otra cosa, fue su afirmación de que «dondequiera que viviesen los judíos había líderes judíos reconocidos, y estos líderes, casi sin excepción, cooperaron de un modo u otro, por una u otra razón, con los nazis».[98] La reacción de Gershom Scholem, en su carta a Arendt, fue un caso típico: «¡Qué perversidad! Al parecer, se nos pide que confesemos que los judíos tuvieron también su "parte" en esos actos de genocidio».[99]

A dicha crítica se le escapa totalmente lo que Arendt está intentando mostrar acerca de las implicaciones de la total carencia de mundo, de las que la «banalidad del mal» es un corolario. El horror es que al mismo tiempo que Eichmann «*nunca se dio cuenta de lo que estaba haciendo*»,[100] «los miembros de los consejos judíos, por regla general, *no* fueron traidores ni agentes de la Gestapo y, *sin embargo*, se convirtieron en instrumentos de los nazis».[101] No fue por accidente que los judíos se convirtiesen en las primeras víctimas, y la extraordinaria importancia de considerar las particularidades de la historia judía moderna quizá queda resumida del modo más sucinto en uno de los párrafos más importantes de *Eichmann en Jerusalén*:

> Cuando el régimen nazi declaró que el pueblo alemán no solamente no quería tener judíos en Alemania, sino que deseaba además que el pueblo judío entero desapareciese de la faz de la tierra, apareció un nuevo crimen: el crimen contra la humanidad (en el sentido de un crimen «contra el estatus humano» o contra la propia naturaleza de la humanidad [...] El crimen supremo con el que [el tribunal israelí que juzgaba a Eichmann] se enfrentaba, el exterminio físico del pueblo judío, era un crimen contra la humanidad, perpetrado en el cuerpo

> del pueblo judío, y [...] solamente la elección de las víctimas, no la naturaleza del crimen, se puede derivar de la larga historia de odio contra los judíos y del antisemitismo.[102]

Para Arendt, la destrucción de los judíos está indisolublemente ligada a la historia europea en su totalidad. Solamente reconociendo el hecho de que los judíos fueron *elegidos* por los nazis aparece el crimen contra la humanidad, y precisamente a causa de esta particularidad la experiencia de los judíos como judíos es importante para toda la humanidad. No es un accidente que los judíos fuesen las primeras víctimas de las fábricas de la muerte que constituían la base del totalitarismo; pero fueron solamente eso: las *primeras*. Por su excepcionalidad, el destino de los judíos arroja luz sobre la historia y la experiencia de todos los pueblos en la era moderna.

En cuanto paria consciente, Arendt se interesa por los judíos porque ella es, al mismo tiempo, judía y europea, y dirige su discurso tanto al mundo en general como a los judíos en particular. Al mundo le dice que la condición de los judíos está conectada con la condición de cada cual, que lo que ocurrió a los judíos no es un ejemplo aislado sino que puede pasar a cualquiera, pues el crimen en sí mismo no se debe a una cuestión puramente judía, aunque fuese perpetrado contra los judíos. La falta de orientación política en el mundo es lo que enlaza el destino de los judíos con la sociedad moderna en general.

Su experiencia como refugiada judía otorgó a Hannah Arendt la experiencia fundamental de la que ella extrajo la carencia de mundo como criterio del juicio político. Parte de su impulso por buscar paradigmas de pensamiento y acción

políticos en la experiencia de los antiguos griegos viene de su deseo por enseñar un sentido de la política a un mundo en peligro de realizar lo que los judíos inconscientemente se hicieron a ellos mismos y lo que los nazis hicieron con los judíos. El gran temor de Arendt es que la condición de falta de mundo, que ha caracterizado a los judíos más que a cualquier otro pueblo en la era moderna, pueda convertirse en la condición general de nuestros días.

A los judíos, Arendt les dice que parte de la razón del terrible final de su historia en Europa es que no tenían una comprensión política realista del mundo en el que vivían. Mientras que Eichmann «*nunca se dio cuenta de lo que hacía*», los judíos nunca se dieron cuenta de lo que estaba sucediendo. En respuesta a la controversia sobre Eichmann, ella nos recuerda que «ningún Estado de Israel podría haber llegado a existir si el pueblo judío no hubiese creado y mantenido su propio espacio "entre" específico durante los largos siglos de dispersión, es decir, previamente a la toma de su antiguo territorio».[103] Su meta es que los judíos se den cuenta del hecho de que, tanto si son conscientes de ello como si no, han sido capaces de sobrevivir precisamente porque han constituido una comunidad política. Para sobrevivir, deben romper con el pasado en el que el accidente era la ley absoluta y tomar un control consciente de su destino. El movimiento sionista y en particular los *kibbutzim* son fenómenos importantes no solamente para los judíos, sino para la humanidad en general, porque demuestran que *incluso* los judíos pueden establecer un mundo mediante el poder de la acción colectiva, y que los denominados procesos naturales de la sociedad producen

resultados inevitables solamente cuando los seres humanos desertan del ámbito de la política.

VII

La solución de Arendt a su propio «problema judío» no fue ni repudiar su judaicidad ni afirmarla ciegamente, sino adoptar la posición de un paria consciente: una extranjera entre los no judíos y una rebelde entre su propio pueblo. Debido a su posición marginal, fue capaz de penetrar críticamente tanto en el mundo judío como en el no judío. Existen, por supuesto, problemas tanto con su versión de la historia judía moderna como con su crítica de la sociedad moderna.[104] Sin embargo, como ocurre con los pensadores verdaderamente originales, el encuentro con estos problemas constituye un proceso valioso para el lector.

Los ensayos recogidos en este volumen revelan la importancia central de la experiencia de Arendt como judía tanto en su vida como en su trabajo. El surgimiento del nazismo la llevó de ser una estudiante de filosofía a la conciencia y el activismo políticos; su educación política fue como judía, y específicamente como sionista. «Aprendí algo que desde entonces acuñé en una frase que siempre recuerdo: "Si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía". No como alemana, ni como ciudadana del mundo, ni como titular de derechos humanos, ni nada por el estilo. Más bien: "¿Qué puedo hacer yo concretamente como judía?" A lo cual sumaba, en segundo

lugar, el propósito decidido de unirme a alguna organización; por primera vez. Unirme a los sionistas, claro está, que eran los únicos que estaban preparados. No habría tenido sentido unirse a quienes se habían asimilado.»[105]

Arendt creía que la experiencia judía solamente se podía entender mediante la consideración del contexto completo en el que los judíos habían vivido como minoría distintiva. Su foco de atención se centró en las *interacciones* entre judíos y no judíos. Los asuntos concernientes a los judíos eran relevantes más allá de las fronteras de la comunidad judía, y viceversa.

Las ideas de Arendt —o lo que se considera que son las ideas de Arendt— continúan siendo objeto de controversia en la comunidad judía;[106] no cabe duda de que esta colección echará más madera al fuego. La discusión y la crítica son aspectos intrínsecos de la cultura judía; la crítica en sí misma no es odio hacia uno mismo. Arendt podía no aprobar los poderes fácticos y las políticas que éstos practican, pero estaba comprometida con la idea de que *existe* un pueblo judío y de que los judíos podían y debían participar *en tanto que judíos* en la política de la comunidad judía y, por medio de ella, en la política mundial. Su crítica de la política y de los líderes sionistas proviene de la perspectiva de alguien cuya lealtad estaba dirigida al pueblo judío, del que el movimiento sionista constituía únicamente una parte. En sus propias palabras, «no puede haber patriotismo sin oposición permanente».

Más allá de las posiciones particulares defendidas por Arendt, su postura es de una significación duradera: ella asume la existencia de un cuerpo político judío, que es lo

suficientemente fuerte, orgulloso y seguro como para que todos los judíos tengan un derecho inherente a implicarse en un vigoroso debate político. No es necesario estar de acuerdo con todas las ideas de Arendt para pensar que dicha actitud continúa siendo un modelo para el discurso y la intervención políticas judías.

Muy pocos individuos han podido equilibrar con éxito la realidad de ser al mismo tiempo judíos y europeos, haciendo de la emancipación lo que debería haber sido: la emancipación de los judíos en tanto que judíos. Hannah Arendt proporciona un ejemplo brillante de la riqueza potencial de dicha combinación. Los hilos de ambas herencias están entretejidos de tal manera que pasar por alto o negar la influencia de uno o de otro equivale a desgarrar el propio tejido de su vida y de su pensamiento. Precisamente porque siguió siendo una judía y una europea ha obtenido un lugar en la historia, y es como judía y como europea a un tiempo como se debe entender su vida y su obra.

La experiencia judía del peligro, el trauma y la esperanza durante los tiempos oscuros del siglo XX fue algo que Hannah Arendt compartió. Muy pronto en su vida tomó en su corazón la experiencia y las palabras finales de Rahel Varnhagen:

> Aquello que, durante toda mi vida, me había parecido la mayor vergüenza, aquello que era la miseria y la desgracia de mi vida —haber nacido judía— es lo que ahora de ningún modo desearía haber perdido.[107]

Primera parte

La década de 1930

La Ilustración y la cuestión judía

La versión moderna de la cuestión judía data de la Ilustración; fue la Ilustración, es decir, el mundo no judío, la que planteó la cuestión. Sus interrogantes y sus respuestas han determinado el comportamiento de los judíos, han determinado su asimilación. Desde la asimilación de Mendelssohn y desde la obra *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), de Dohm, la discusión sobre la emancipación presenta siempre los mismos argumentos, que culminan en la obra de Lessing. A él le debemos tanto la propagación de las ideas de humanidad y de tolerancia como la distinción entre verdades de la razón y verdades históricas. Si esta distinción es tan sumamente importante es porque puede conferir legitimidad al carácter fortuito de la asimilación que se ha producido en el curso de la historia; tras esta distinción, ésta sólo necesita presentarse como progresiva aproximación a la verdad, y no como adaptación y recepción de una determinada cultura en determinado, y por ende fortuito, estadio histórico.

Para Lessing, el fundamento de la humanidad es la razón común a todos los seres humanos. En tanto que lo más

propiamente humano, es ella la que vincula a Saladino con Natán y con el templario. Sólo ella constituye el verdadero vínculo entre los hombres. A partir de este énfasis en lo humano, que se fundamenta en lo racional, crece el ideal y la exigencia de tolerancia. La idea de que en todos los hombres, aunque se halle oculto tras la variedad de dogmas, costumbres y usos, está siempre el hombre, este respeto a todo lo que tiene rostro humano, no se deriva únicamente de la validez universal de la razón en tanto que mera cualidad formal; la idea de tolerancia está más bien estrechamente unida al concepto de verdad de Lessing, que a su vez sólo se puede entender a partir de su concepción de la historia y de sus consideraciones teológicas.

Con la Ilustración, *la* verdad se ha extraviado, o más aún: ya nadie la quiere. Más importante que la verdad es el hombre que la busca. «No es la verdad, en cuya posesión puede estar cualquier hombre, [...] sino el verdadero esfuerzo por alcanzarla, lo que hace valioso al hombre.»[1] El hombre pasa a ser más importante que la verdad, que es relegada a un segundo plano en beneficio del «valor de lo humano». La tolerancia descubre este nuevo valor. La omnipotencia de la razón es la omnipotencia del hombre, de lo humano. Como el hombre es más importante que cualquier «posesión de la verdad», en la fábula de los tres anillos el padre da un anillo a cada uno de sus hijos, sin decirles cuál de ellos es el auténtico, de modo que éste acaba perdiéndose. En tanto que revelación religiosa, la verdad no está extraviada en la Ilustración alemana, tal como la representa Lessing, sino que su pérdida queda compensada con el descubrimiento de lo puramente humano. En su

esfuerzo por alcanzar la verdad, el hombre y su historia, que es una historia de búsqueda, adquieren un sentido propio. El hombre ya no está simplemente en posesión de un bien y su sentido ya no depende de esta posesión; buscando puede afianzar este bien, que en sí mismo no es una garantía objetiva de salvación. Como en esta «ampliación de fuerzas» que es la búsqueda de la verdad se capta lo único sustancial, para los tolerantes, esto es, para lo verdaderamente humano, las diferentes confesiones religiosas no son más que distintas denominaciones del mismo hombre.

Para la razón, la historia no tiene ningún poder de demostración. Las verdades históricas son contingentes, las verdades de la razón, necesarias, la contingencia está separada de la necesidad por «un repugnante abismo», y saltar sobre él significa incurrir en una «μεταβασις εἰς ἀλλο γενος»: las verdades históricas no son verdades en sentido propio, y por más probadas que estén, tanto su facticidad como su demostración son siempre contingentes: la demostración sigue siendo de naturaleza histórica. Las verdades históricas sólo son «verdaderas», es decir, universalmente convincentes y vinculantes, si son confirmadas por la verdad de la razón. De este modo, es la razón la que ha de decidir sobre la necesidad de una revelación y, por ende, sobre la historia.[2] La contingencia de la historia puede ser subsanada ulteriormente por la razón; es ella la que decide ulteriormente si la Historia revelada es o no idéntica a la razón. La Historia revelada es la encargada de la educación del género humano. Al final de esta educación, que nosotros experimentamos como historia, está la época «de un nuevo Evangelio eterno», que vuelve

superflua toda educación. El fin de la historia es su propia disolución; al final de este proceso, lo relativamente contingente se transforma en lo absolutamente necesario. «La educación no proporciona nada al hombre que éste no pueda tener por sí mismo»; se limita a conducirlo a esa perfección que es connatural a él. La historia dirige a la razón hacia su autonomía, pues la Revelación incluye desde el principio a la razón. La mayoría de edad del hombre es la meta de la Revelación divina y de la historia humana.

En tanto que responsable de la educación del género humano, la historia tiene una significación que ni siquiera la razón puede llegar a captar totalmente. La razón sólo puede confirmar su «qué», pero después ha de renunciar a su «cómo» reconociendo que no le compete. «Pero si ha de poder y ha de haber una Revelación […], el hecho de que la razón encuentre en ella cosas que la superan ha de ser antes una prueba de su verdad que un argumento en su contra.» Estas palabras no son un nuevo elogio de la autoridad divina. Más bien hay que considerarlas en relación con la principal tesis teológica de Lessing, según la cual la religión es anterior a la Sagrada Escritura e independiente de ella. Lo esencial no es la verdad como tesis, como dogma o como garantía objetiva de salvación, sino como religiosidad.

A primera vista, esto no parece sino una asunción ilustrada del pietismo. Los *Fragmente eines Ungenannten* sólo pueden confundir al teólogo, no al cristiano; su fe en Cristo es inquebrantable, ya que esta fe se basa en la pura interioridad. «¿Qué pueden importar al cristiano las explicaciones, las hipótesis y las demostraciones de este hombre? Para él, el cristianismo es algo indiscutible, una

verdad que hace que se sienta dichoso.» Pero el énfasis en esta inquebrantable interioridad contiene ya la desconfianza de la Ilustración hacia la Biblia; si se enfatiza la pura interioridad, es porque en la Sagrada Escritura la objetividad de la Revelación ya no está asegurada. La separación de religión y Biblia es el último intento vano de salvar la religión; vano, pues esta separación destruye la autoridad de la Biblia y, con ella, la visible e inteligible autoridad de Dios sobre la Tierra. «La religión no es verdadera porque los evangelistas y los apóstoles nos la hayan transmitido, sino que nos la han transmitido porque es verdadera.» Si la verdad de la religión es anterior a la verdad de la Biblia, ya no es objetivamente segura, sino que se ha de buscar. La asunción ilustrada de la religiosidad pietista destruye al mismo tiempo el pietismo. Lo novedoso no es el énfasis en la interioridad, sino el hecho de que ésta sea aducida contra la objetividad.

Así pues, en Lessing la historia presenta dos dimensiones distintas. *En primer lugar*, la historia es la eterna búsqueda de la verdad: comienza con la mayoría de edad del hombre, pero le espera un camino infinito. *En segundo lugar*, la historia es la responsable de la educación del género humano, que se vuelve superflua y termina cuando el hombre alcanza su mayoría de edad. La primera dimensión de la historia permite que el hombre, una vez que ha tomado conciencia de su razón, vuelva a empezar y funde una historia. Ésta es la única idea de la que Mendelssohn se hará eco. En Lessing, sin embargo, esta nueva historia que hay que fundar está completamente anclada en el pasado. Es el pasado dominado por la autoridad el que es educador. La

mayoría de edad del hombre es el resultado de un proceso, el producto de una educación que Dios concedió a los hombres. Alcanzada esta mayoría de edad, comienza la segunda historia del hombre, que, a diferencia de la primera, no carece de un fin, pero éste queda aplazado indefinidamente en el tiempo: aunque de forma cada vez más perfecta, esta historia sólo logra aproximarse a la verdad. Esta teoría de la historia muestra una estructura radicalmente distinta de la expuesta en la obra *La educación del género humano*. No es en modo alguno una secularización del cristianismo —en primer lugar, y fundamentalmente, porque la verdad está reservada a Dios —,[3] sino que, desde el principio, se centra única y exclusivamente en el hombre; si presenta la verdad como un fin tan remoto en el tiempo, es porque al hombre terrenal la verdad no le concierne en absoluto. Su posesión no hace sino obstaculizar el despliegue de las potencialidades del hombre, robarle la calma que éste necesita para hacerlo efectivo, apartar la mirada de lo humano: la verdad sólo concierne a Dios, para los hombres no es importante. Esta rotunda afirmación del carácter eternamente inacabado y fragmentario de todo lo humano, en aras de lo humano mismo es eludida en *La educación del género humano*.

La recepción de la Ilustración por parte de Mendelssohn, su «formación» (*Bildung*), todavía tiene lugar en el marco de la religión judía. Su objetivo es defender este marco, por ejemplo, contra los ataques de Lavater. Para ello se sirve de la distinción de Lessing entre verdades de la razón y verdades históricas. Pero, además de hacer una apología del judaísmo, Mendelssohn ha de defender la posibilidad de su

propia «formación»: para ello se sirve de la absoluta autonomía de la razón proclamada por la Ilustración. «Los librepensadores —dice Lessing— tienen hoy una visión panorámica de todos los campos de la erudición, y se pueden adentrar en cualquiera de sus caminos tan pronto como consideren que valga la pena hacerlo.»[4] Esta capacidad de pensar por sí mismo constituye la base del ideal de formación de Mendelssohn; la auténtica formación no se nutre de la historia y de sus hechos, sino que vuelve a ésta superflua. La única autoridad es la de la razón, a la que todo hombre es capaz de acceder en solitario y por sí mismo. El hombre que piensa vive en un aislamiento absoluto: separado del resto, encuentra la verdad, que propiamente debería ser común a todos. «En su vida, cada cual sigue su propio camino [...] Pero a mí me parece que la Providencia nunca quiso que también el conjunto de la humanidad avanzase y se perfeccionase en este mundo a lo largo de los siglos.» En Mendelssohn, la razón se vuelve todavía más independiente de la historia, ya no tiene ningún punto de anclaje en ella; Mendelssohn critica explícitamente la filosofía de la historia de Lessing, la «educación del género humano, que mi eterno amigo Lessing permitió que le metiese en la cabeza algún historiador de la humanidad».[5] El conocimiento de la historia todavía no es necesario para la formación de Mendelssohn; ésta no es más que libertad de pensamiento. Por su propio origen, Mendelssohn carece de toda vinculación con el mundo cultural no judío; pero él no necesita descubrir este no-basarse-en-nada, esta independencia del pensamiento, en el clima intelectual dominante.

Así como Mendelssohn reduce la autonomía de la razón a la capacidad-de-pensar-por-sí-mismo y a su independencia de todo hecho (mientras que en Lessing esta misma razón sólo era una herramienta para el descubrimiento de lo humano), del mismo modo imprime un giro a la tesis de la separación de verdades de la razón y verdades históricas: Mendelssohn convierte esta tesis en dogma y se sirve de ella para hacer su apología del judaísmo. Para él, la religión judía y sólo ella es idéntica a la racional, y en concreto en virtud de sus «verdades eternas», que son las únicas vinculantes desde un punto de vista religioso. Pues las verdades históricas del judaísmo, explica Mendelssohn, sólo tuvieron validez mientras la religión mosaica fue la religión de una nación, lo que ya no es el caso después de la destrucción del Templo. Solamente las «verdades eternas», a las que siempre ha habido acceso, son independientes de la Sagrada Escritura; constituyen el fundamento de la religión judía, y son ellas las que hoy siguen comprometiendo a los judíos con la religión de sus padres. Si no estuviesen presentes en el Antiguo Testamento, ni la Ley ni la tradición histórica serían vinculantes. Como en el Antiguo Testamento no hay nada que «se oponga a la razón»,[6] es decir, nada que sea contrario a ella, el judío también está comprometido con unas leyes situadas más allá de la razón que, sin embargo, el no judío no tiene por qué acatar; pues son ellas las que constituyen el elemento diferenciador entre los hombres. Las verdades eternas son la base de la tolerancia: «¡Cuán feliz sería nuestro mundo si todos los hombres captasen y actuasen conforme a la verdad, que comparten los mejores cristianos y los mejores judíos!».[7] Según Mendelssohn,

entre las verdades de la razón y las verdades históricas sólo hay una diferencia de forma; no se pueden atribuir a diferentes estadios evolutivos de la humanidad. La razón siempre ha sido igual de accesible a todos los hombres en todos los tiempos. Lo único diferente es la vía de acceso a ella; la de los judíos no sólo comprende el acatamiento de la religión judía, sino también la exacta observancia de la Ley en sí misma.

En Lessing, la distinción de historia y razón tenía como objetivo superar la dimensión dogmática de la religión; Mendelssohn, en cambio, se sirve de ella para intentar salvar la religión judía en razón de su «contenido eterno», independientemente de su base histórica. El interés teológico, responsable de la separación de historia y razón, introduce al mismo tiempo la separación entre el hombre que busca la verdad y la historia. Todo lo real, ya sea el entorno, los congéneres o la historia, carece de la legitimación de la razón. Esta eliminación de la realidad está íntimamente relacionada con la situación real del judío en el mundo. Su indiferencia hacia el mundo era tan grande, que éste se convirtió en algo totalmente imposible de transformar. La nueva libertad garantizada por la formación, la libertad de pensamiento y la libertad de la razón no cambian las cosas. El mundo histórico es igual de insignificante para el judío «culto» que para el judío oprimido del gueto.

Esta indiferencia del judío hacia la historia, basada en la ahistoricidad de su destino y alimentada por una Ilustración entendida a medias y no del todo asumida, queda superada en un pasaje de la teoría de la emancipación de Dohm, cuya

argumentación será decisiva durante las décadas siguientes. Para Dohm (el primer escritor que se ocupa sistemáticamente de los judíos en Alemania), el pueblo judío no es el «Pueblo de Dios», ni siquiera el pueblo del Antiguo Testamento. Los judíos son hombres como los demás. Pero la historia los ha corrompido.[8] Ésta es la única concepción de la historia que los judíos de entonces hicieron suya. Asimismo, esta concepción explicaba suficientemente su atraso cultural, su falta de formación, su nocividad y su improductividad sociales. Para ellos, la historia se convierte fundamentalmente en una historia de lo ajeno; es la historia de los prejuicios en los que estaban atrapados los hombres antes de la época de la Ilustración: la historia es la historia de un pasado malo o de un presente que todavía está bajo el poder de los prejuicios. El objetivo de la integración social y de la liberación de los judíos es precisamente librar al presente de las cargas y de las consecuencias de esta historia.

Así de sencilla y de relativamente simple es la situación de la primera generación de asimilados. Mendelssohn no sólo está prácticamente de acuerdo en todas las cuestiones teóricas con los promotores de la asimilación, con Dohm y Mirabeau: para éstos, igual que para los judíos, él ha sido y es la prueba de que los judíos pueden y deben mejorar, de que bastaría con transformar su posición social para convertirlos en miembros social y culturalmente productivos de la sociedad burguesa. La segunda generación de asimilados (representada por David Friedländer, el discípulo de Mendelssohn) sigue aferrándose a la tesis ilustrada de la corrupción histórica.[9] Partiendo de esta base tan idónea

para sus aspiraciones, esta generación, que, a diferencia de Mendelssohn, ha roto sus vínculos con la religión, trata por todos los medios de hacerse un hueco en la sociedad. Se identifica hasta tal punto con la obcecación de la Ilustración, para la que los judíos no son más que gente oprimida, que renuncia a su propia historia y considera que todo lo suyo es tan sólo un obstáculo para su integración real en la sociedad, para su autorrealización como seres humanos.[10] Interpreta la distinción de Mendelssohn y de Lessing entre razón e historia en beneficio de la razón; y esta interpretación es tan extrema que llega a proferir blasfemias que Mendelssohn jamás se habría atrevido a decir: «¿Se pretende poner entre la espada y la pared al honesto investigador objetándole, por ejemplo, que la razón humana jamás puede rivalizar con la divina? En verdad, esta objeción no logrará inquietarle en ningún momento, pues incluso el conocimiento de la naturaleza divina de esta fe y de este deber de obediencia ha de someterse al tribunal de la razón humana». Friedländer ya no se sirve de la separación de razón e historia para salvar la religión judía, sino que hace de ella un instrumento para abandonar lo antes posible la religión. Para Mendelssohn, libertad significaba libertad de formación y garantizaba la posibilidad de «hacer consideraciones sobre sí mismo y sobre su religión». Ahora, en cambio, la consideración de la religión judía es expresamente un instrumento para transformar «la situación política» de los judíos. Y el discípulo de Mendelssohn contradice abiertamente a su maestro, que había dado este consejo: «Adaptaos a las costumbres y a las circunstancias del país al que os hayáis trasladado; pero permaneced siempre fieles a

la religión de vuestros padres. ¡Llevad ambas cargas como podáis!». Friedländer contradice claramente a su maestro cuando, apelando a la Ilustración, a la razón y al sentimiento moral —que es idéntico en todos los hombres—, se ofrece para liderar «la incorporación de los judíos a la sociedad».

En 1799, sin embargo, este ofrecimiento llega ya demasiado tarde. El preboste Teller, al que va dirigido, lo acoge con frialdad. Y Schleiermacher se defiende enérgicamente contra estos incómodos intrusos. Atribuye significativamente la «carta» a «la vieja escuela de nuestra literatura»,[11] y contra la apelación a la razón y al sentimiento moral esgrime lo más propio del cristianismo, que estos intrusos no pueden sino adulterar. La razón no tiene nada que ver con el cristianismo. Schleiermacher quiere proteger lo característico de su propia religión contra lo que define a la religión ajena. La razón sólo permite alcanzar un acuerdo parcial, es válida en el plano político, pero no en el religioso. Schleiermacher es partidario de una rápida integración. Pero, para él, esta integración no será el principio de esa completa asimilación que proponen los judíos. «El estilo de la Ilustración», que declara que todos los hombres han sido creados iguales y que desea volver a hacerlos iguales, se ha convertido en algo «odioso». Schleiermacher exige la subordinación del ceremonial a la ley del Estado y el abandono de la esperanza mesiánica. Friedländer propone ambas cosas, sin darse cuenta de la pérdida que esto podría suponer. Su pretensión es apartar todo aquello que pueda constituir un obstáculo para la razón, que es igual para los cristianos que para los judíos; y espera que los cristianos hagan exactamente lo mismo.

Veinte o treinta años antes, cuando Lavater exigía a Mendelssohn que examinase todos los argumentos a favor o en contra del cristianismo, y que sólo después se decidiese, como «habría hecho un Sócrates», el ofrecimiento de Friedländer no hubiese sido tan absurdo como ahora lo consideran Schleiermacher y toda la Alemania culta.

En la conciencia histórica de Alemania ha tenido lugar un cambio del que Herder es la figura más representativa. Herder había empezado haciendo una crítica de su época, la época de la Ilustración. Su obra *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* se publica en 1774, en pleno auge de la Ilustración, y no tiene ninguna influencia en la generación anterior. Pero su influencia en el romanticismo será grande y decisiva. La obra de Herder arremete contra la omnipotencia de la razón y contra su pobre utilitarismo. Arremete, además, contra el hombre que «detesta lo maravilloso y lo oculto». Arremete, finalmente, contra una historiografía que, siguiendo a Voltaire y a Hume, olvida la realidad en beneficio de las traídas y llevadas potencialidades humanas.

Como hemos podido ver, en su recepción de las ideas de Lessing, Mendelssohn subrayaba fundamentalmente el aislamiento del hombre que piensa por sí mismo. Herder, como hará después el romanticismo (es decir, la tradición alemana que merece la mayor consideración en relación con la cuestión judía), se aparta de esta concepción y prolonga el descubrimiento de la historia iniciado por Lessing.

Herder critica la tesis de Lessing de que la educación no añade al hombre nada distinto de lo que éste ya es por naturaleza: «Si el hombre fuese siempre lo que es y se

limitase a desarrollar su esencia independientemente de toda realidad exterior, ciertamente podría haber una historia del hombre, pero no de los hombres, no del género humano». Pero el hombre vive en el seno de una «cadena de individuos», «la tradición sale a su encuentro, da forma a su cabeza y estructura sus miembros».[12] En este mundo, la razón pura y el bien puro están «diseminados». Ningún individuo puede ya aprehenderlos. Así como en Lessing no hay un anillo auténtico, el individuo tampoco es nunca él mismo; el individuo cambia, se transforma, «adopta múltiples formas [...], es un eterno Proteo». Este ser siempre cambiante depende de realidades que están fuera del alcance de los hombres, depende del «tiempo, del clima, de las necesidades, del mundo, del destino». Lo decisivo ya no es, como para la Ilustración, la pura posibilidad, sino la realidad de la existencia humana concreta. La verdadera diferencia entre los hombres es más importante que su igualdad «esencial». «Sin duda, el más cobarde de los bribones puede convertirse en el más valeroso de los héroes, pero entre esta remota posibilidad y la realidad de su existencia, de su ser, media un abismo.»[13]

Así pues, aquí la razón no se erige en juez de la realidad histórica del hombre, sino que es el «producto de toda la experiencia acumulada por el género humano».[14] Este producto es esencialmente inconcluso.[15] Herder se hace eco de la «eterna búsqueda» que es propia del concepto de verdad de Lessing, pero transformándola; pues, aunque Lessing aplaza indefinidamente en el tiempo la consecución de la verdad, en él la razón, en tanto que facultad consustancial al hombre, no se ve afectada por esta

dinamización. Pero cuando la misma razón, en tanto que «producto de la experiencia», es dinamizada, el lugar del hombre en la evolución del género humano ya no está determinado de forma unívoca: «No hay historia en el mundo que se base en principios abstractos *a priori*». Del mismo modo que Lessing se niega a concebir la verdad como una posesión definitiva de la que se pueda gozar tranquilamente, pues considera que tal posesión es inapropiada para el ser humano, Herder se niega a reconocer la razón pura como la única posibilidad de la única verdad. Contra la razón única, así como contra la verdad única, Herder arguye la infinitud de la historia, y «¿por qué habría de convertirme en un *ser puramente racional* si yo sólo puedo ser un *hombre* y si mi existencia, lo mismo que mi conocimiento y mi fe, no es más que una ola en el mar de la historia?». De acuerdo con esto, Herder invierte la relación entre razón e historia: la razón queda sometida a la historia, «pues la abstracción no puede imponer sus leyes a la historia».

La primacía de la razón, de la mayoría de edad y de la autonomía humanas toca a su fin: la historia, el destino del hombre, se torna opaca: «Ningún filósofo puede decir cuál es la finalidad última [de los pueblos], o cuál ha podido ser». En su opacidad, la historia se convierte en algo sobrehumano, impersonal, pero jamás en Dios. De este modo se pierde definitivamente la trascendencia de lo divino, «la religión no puede ser sino la consecución de fines a través de los hombres y para los hombres».

La afirmación de la primacía de la historia sobre la razón es paralela al cuestionamiento de la igualdad de todos los

hombres. Cuanto más profundamente penetra la historia en la vida, tanto más diferenciada es ésta. Esta diferenciación se desarrolla a partir de una igualdad originaria. Cuanto más antiguo es un pueblo, tanto más se distingue de todos los demás.[16] Sólo la historia es la responsable de la diferenciación de individuos y pueblos. La diferencia no estriba ni en la disposición natural, ni en las capacidades, ni en el carácter, sino más bien en la irrevocabilidad de todo acontecer humano, en el hecho de que éste tiene un pasado que no es posible obviar.

Con el descubrimiento de la irrevocabilidad de todo acontecer humano, Herder se convierte en uno de los grandes intérpretes de la historia. Asimismo, con él la historia de los judíos se presenta por primera vez en Alemania como una historia marcada esencialmente por la posesión del Antiguo Testamento. Esto introduce un cambio en la consideración de la cuestión judía, tanto por parte de los no judíos como por parte de los propios judíos. Este cambio, además, es el resultado de la nueva significación que Herder da a los conceptos de formación y tolerancia, conceptos decisivos en esta discusión.

Herder entiende la historia de los judíos como ellos mismos interpretan esta historia, esto es, como la historia del pueblo elegido por Dios.[17] Para él, su dispersión es el comienzo y la condición de su influencia en el género humano.[18] Herder sigue la historia de los judíos hasta el presente y presta especial atención a su peculiar actitud ante la vida, que se caracteriza por atenerse al pasado y por su esfuerzo por conservarlo en el presente. Su lamento de la inmemorial destrucción de Jerusalén, su esperanza en el

Mesías indicarían que, «en cierto modo, las ruinas de Jerusalén están depositadas en el mismo corazón del tiempo».[19] Su religión no es ni una fuente de prejuicios ni la religión de la razón de Mendelssohn, sino la «inalienable herencia de su pueblo». Al mismo tiempo, Herder ve que su historia, que se remonta a la Ley de Moisés, es inseparable de ésta,[20] y que, por tanto, coincide plenamente con la observancia de la Ley. Pero, además, esta religión es una religión de Palestina, y acatarla significa seguir siendo el pueblo de Palestina y, por ende, «un pueblo asiático extraño en el seno de Europa». Así, Herder no reconoce su igualdad con el resto de pueblos —para la Ilustración, la única forma de reconocerles su humanidad—, sino que subraya su diferencia. Esto no equivale en modo alguno a rechazar la asimilación, que se exige incluso de forma más radical, pero sobre otra base. Mientras que en Lessing y en Dohm la discusión de la cuestión judía todavía estaba guiada fundamentalmente por la cuestión religiosa y su tolerancia, en Herder la asimilación se convierte en una cuestión de emancipación y, de este modo, en una cuestión de Estado. Precisamente porque Herder se toma completamente en serio la fidelidad de los judíos a la «religión de sus padres», es capaz de ver en ella una aspiración nacional; la religión judía pasa a ser la religión de otra nación. Ahora ya no se trata ni de tolerar otra religión, de la misma forma que hemos de tolerar tantos prejuicios, ni de mejorar una situación social penosa, sino de que Alemania incorpore en su seno otra nación.[21] Así pues, Herder considera el presente *sub specie* del pasado. El hecho de que, pese a la continua opresión, los judíos no hayan sucumbido, sino que,

aunque sea de forma parasitaria, hayan intentado adaptarse a un mundo que les es extraño, es algo que Herder también entiende desde el punto de vista de la historia del pueblo judío.[22] De lo que ahora se trata es de hacer productivo el carácter parasitario de la nación judía. En qué medida es posible tal asimilación manteniendo al mismo tiempo la Ley judía es una cuestión de Estado, y en qué medida es posible algo así, una cuestión de educación y de formación, lo que para Herder significa de humanización.

El término «humanidad» queda definido mediante dos conceptos: formación y tolerancia. Herder arremete violentamente contra el concepto ilustrado de formación entendido como autonomía del pensamiento, al que le reprocha su absoluta falta de realidad. Esta clase de formación no se nutre de experiencia alguna, y no se traduce en «hechos», no tiene «aplicación en ninguna esfera de la vida». Es incapaz de formar a hombre alguno, pues olvida la realidad de la que éste procede y en la que se halla. La «retirada de la formación», de la verdadera formación, de aquella que realmente «preforma, forma y sigue formando», está dominada por la fuerza del pasado, por la «fuerza eterna y silenciosa de una forma previa, de un modelo, o de una sucesión de modelos». La Ilustración es incapaz de conservar este pasado.

La educación a través de la formación, tal como la entiende Herder, no puede equivaler a una simple imitación de estos «modelos», pues él mismo ha afirmado la absoluta unicidad de la historia, incluso de lo más grande y genial en ella. La formación busca el elemento formativo en la comprensión de las formas previas o modelos. Esta

comprensión (*Verstehen*), que constituye un acceso completamente nuevo a la realidad y que nada tiene que ver con la interpretación de la Sagrada Escritura, ni con la polémica ni con la simple credulidad, implica la satisfacción de una *exigencia* formulada por la realidad, a saber: tomar la realidad tal como realmente fue, sin atribuirle fines o segundas intenciones; y mantener una distancia en relación con el pasado: evitar confundirse con él, tomar completamente en serio el espacio de tiempo que media entre él y el sujeto de la comprensión, incorporar esa distancia en el acto de comprensión. De este modo, desde el punto de vista de su contenido, la historia no es vinculante para quien la comprende, que se acerca a ella como una historia única y efímera. Su función formativa radica en la comprensión como tal. Esto constituye la base de una nueva idea de tolerancia. Todo hombre, al igual que toda época, tiene su propio destino, cuya unicidad ya nadie puede juzgar; es la misma historia la que, en su inexorable continuidad, adopta el papel de juez. La tolerancia, «excelencia de unas pocas almas privilegiadas por el Cielo», ya no descubre lo humano como tal, sino que lo comprende. Y lo comprende justamente en todas sus formas y transformaciones; comprende su naturaleza única y efímera. La tolerancia es el correlato de la distancia que mantiene el hombre bien formado en el acto de comprensión.

De este modo, Herder devuelve a los judíos su propia historia de una forma indirecta muy peculiar; la historia se convierte en historia *comprendida*. En tanto que acontecer, la historia es tomada completamente en serio, pero sin creer ya inmediatamente en quien guió originariamente esta

historia. El proceso de secularización es irremediable, ya no es posible dar marcha atrás. Esta restitución indirecta de la historia destruye totalmente el pasado tal como lo entienden los judíos. Pues, efectivamente, si para Herder este pasado, al igual que cualquier otro, está ligado a un tiempo que ya no ha de volver, para los judíos este pasado es precisamente aquello que hay que arrancar constantemente al tiempo y al declinar que éste comporta. Ciertamente, Herder devuelve al judío asimilado la historia tal como éste la entiende, pero se trata ya de una historia sin Dios; de este modo aniquila la libertad que aquél adquirió en su recepción de la Ilustración, que ya se hallaba *vis à vis de rien*, y lo somete a la fuerza del destino, pero no al poder de Dios. La Ilustración mantenía, al menos, una relación directa con el contenido de la historia cuando lo criticaba, lo rechazaba, lo defendía o lo convertía conscientemente en otra cosa. Esta comprensión de la historia, en cambio, elimina definitivamente el carácter vinculante de todo contenido en beneficio del acontecer mismo. Para los judíos, esta destrucción del contenido de la historia significa la destrucción de todo vínculo histórico; pues lo que define su historia es precisamente el hecho de que, después de la destrucción del Templo, en cierto sentido ha sido la misma historia la que ha destruido ese «*continuum* de las cosas» que Herder salva del abismo. Por eso la defensa de la religión judía por parte de Mendelssohn y su intento de salvar el «contenido eterno», por más ingenuo que hoy pueda parecernos, no carecía totalmente de sentido. Este intento todavía era posible sobre la base de la Ilustración; aunque de forma residual, el judío todavía conservaba algún vínculo con su historia, que ahora

desaparece totalmente. El propio Herder considera esta desvinculación como algo positivo y afirma: «En *Natán el Sabio*, Lessing ha descrito perfectamente esta falta de prejuicios de los judíos cultos, su forma más natural de ver las cosas; ¿y quién podría contradecirle, si ciertamente el judío está libre de muchos prejuicios políticos de los que a nosotros nos cuesta deshacernos o de los que no podemos deshacernos en absoluto?». Herder pone de relieve la falta de prejuicios de los judíos cultos, es decir, de aquellos que carecen de todo vínculo con cualquier contenido, con el que, pese a toda la «cultura», el mundo no judío sigue ligado en virtud del *continuum* temporal. Al mismo tiempo, Herder pretende hacer de la necesidad una virtud y presentar como positivas las cualidades de los judíos que un presente malo —en la forma de indigencia social o de diáspora— les obligó a desarrollar, el mismo que hizo necesaria una doble vigilancia: en lo económico y en la exégesis bíblica.[23] Si sólo los judíos son personas «cultas» en el sentido de Herder, la humanidad ha logrado recuperarlos; pero, conforme a su propia forma de ver las cosas, esto significa que han dejado de ser el pueblo elegido por Dios. «Vencidos los viejos prejuicios nacionales; abandonadas las costumbres que no encajan con nuestra época ni con nuestras circunstancias, ni siquiera con nuestro clima, los judíos ya no son esclavos [...] sino gente integrada en los pueblos cultos [...] que trabaja en la construcción de la ciencia, de la cultura del género humano [...] Para hacer de ellos personas honestas, no es necesario concederles ventajas en el ámbito comercial, son ellos mismos los que avanzan en esta dirección en virtud de sus méritos como seres humanos,

como científicos y como ciudadanos. Allí donde viven y trabajan de forma honrada, allí está su Palestina.»

Esto vuelve a colocar a los judíos en un estado de excepción que en la Ilustración, que no tenía un sentido histórico muy desarrollado, todavía pudo quedar oculto. La plena igualdad de Lessing sólo exigía de los judíos humanidad, algo que finalmente, sobre todo en la interpretación de Mendelssohn, también podían lograr. Aquí, en cambio, se les pide que sean especiales, y en tanto que tales se les incluye indiferenciadamente en la «cultura del género humano», después de que la «formación», la distancia característica del acto de comprensión, haya destruido todos los contenidos en los que los judíos podían basar su especificidad. Si Schleiermacher rechaza el ofrecimiento de Friedländer, es porque desea salvar tanto lo que define al cristianismo como la especificidad del judaísmo. De los judíos se espera una comprensión de su propia situación histórica, una expectativa que difícilmente pueden satisfacer, pues su existencia en el mundo no judío está íntimamente relacionada con la argumentación esencialmente ahistórica de la Ilustración. Los judíos se ven obligados a dar constantes «*salti mortali*», a adaptarse a la realidad a saltos; no pueden confiar en una evolución «natural», «continuada»,[24] pues el mundo no judío no les procura lugar alguno desde el que poder iniciar tal evolución.

Así, los judíos se convierten en los sin historia de la historia. La comprensión herderiana de la historia les ha arrebatado su pasado. Vuelven a estar *vis à vis de rien*. En el seno de una realidad histórica, en el seno de un mundo

europeo secularizado, se ven obligados a adaptarse de alguna manera a este mundo, a formarse. Sin embargo, para ellos la cultura es necesariamente todo aquello que está fuera del mundo judío. Como se les ha privado de su propio pasado, el presente empieza a mostrar su poder. La cultura es la única posibilidad de soportar esta realidad. Si aquélla es fundamentalmente comprensión del pasado, el judío «culto» necesita constantemente de un pasado que le es ajeno. Llega a este pasado a través de un presente que ha de comprender, pues fue implicado en él. Para poder entender el presente, hay que comprender el pasado de forma clara y explícita. La explicitación del pasado es la formulación positiva de la distancia que Herder reclama del hombre culto, una distancia que los judíos mantienen desde el principio. Así, del carácter ajeno de la historia surge la historia como tema específico y legítimo de los judíos.[25]

Contra los círculos privados

Hasta hace poco, nuestras escuelas judías han atendido a las necesidades de un porcentaje extremadamente corto de la juventud judía. Allí donde no estaban ligadas a congregaciones ortodoxas, los estudiantes de dichas escuelas han sido por lo general hijos de padres preocupados por cultivar una autoconciencia específicamente judía. Es decir, se apoyaban en una actitud particular hacia el judaísmo. Sus comunidades las apoyaban de un modo nada entusiasta, pues temían quedar «aisladas» y alienadas del entorno no judío que las rodeaba.

Más allá de cualesquiera diferencias de perspectiva, la situación contemporánea exige *un sistema escolar judío construido sobre la base más amplia posible.* Solamente de este modo puede dicho sistema hacer justicia a los hechos provocados por los recientes acontecimientos; solamente de este modo podrán los niños que hoy emigran de las escuelas alemanas no quedar simplemente *excluidos* de un sistema, sino ser realmente integrados en otro distinto.

Integrar a estos niños es la tarea más urgente en las presentes circunstancias. Si dejamos que el problema se

resuelva por sí mismo, entonces *las familias judías ricas* se asociarán en *círculos privados* e intentarán transmitir algún tipo de educación superior. Ello no solamente dejaría la situación actual tal y como está, lo que sería de por sí pernicioso, sino que incluso legitimaría las políticas de exclusión. Arrancaría a los niños fuera del propio contexto social, los situaría en una atmósfera artificial ajena a cualquier realidad y no los cultivaría ni como alemanes ni como judíos. Ni siquiera el profesor mejor cualificado podría contrarrestar este hecho y, sobre todo, no podría evitar que los muchachos se convirtiesen de manera permanente en personas esencialmente excluidas. Cargar a un niño con este destino es, en último término, tan inaceptable como exponerlo a un entorno antisemita hostil.

Por añadidura, puesto que tales iniciativas privadas están solamente al alcance de los ricos, amenazarían la propia existencia de las *escuelas* judías, pues los niños *que pueden pagar* se darían de baja. Nos enfrentamos ahora al peligro de que algún día nos encontremos, por un lado, con una escuela judía fatalmente incapaz y, por otro lado, con una miríada de pequeños círculos.

No es válida la objeción de que esos círculos privados aún no existen, de que la exigencia de una escuela primaria (*Volksschule*) judía sigue siendo grande, de que debería dejarse que las cosas se desarrollen por sí mismas. Los círculos privados *surgirán*; esto está claro para cualquiera que tenga familiaridad con la mentalidad de los judíos alemanes. La exigencia de una escuela primaria no constituye ninguna evidencia de lo contrario. Dichos círculos privados defenderán que ellos proporcionan una

educación superior. Ése es el verdadero peligro. Una vez que se hayan establecido, cuando innumerables profesores judíos que ahora se encuentran sin una paga trabajen a su cuenta, resultará extraordinariamente difícil retomar el control sobre ellos. Una propaganda profiláctica se hace necesaria para ilustrar a los padres sobre el peligro que amenaza a sus hijos: el peligro de una alienación de la realidad, el peligro de la falta de carácter, el peligro de una falta de fundamento dentro de la que ya no se puede percibir la propia razón de dicha falta.

Las escuelas judías serán el instrumento disponible más importante de los judíos para influir en la siguiente generación. Visto a largo plazo, difícilmente existe hoy una cuestión que posea más ramificaciones existenciales y de cuya solución dependan más cosas. Cuanto más unitaria demuestre ser esa solución, cuanto menores sean las diferencias entre las escuelas particulares y con mayor rapidez se incluya a todos los niños, más se podrá lograr. La siguiente generación debe conocer *la historia de la asimilación judía* y del *antisemitismo*, del mismo modo que conoce la historia del judaísmo hasta la asimilación. Solamente de este modo se les puede proporcionar una base desde la cual juzgar su entorno y a ellos mismos de un modo genuinamente *razonable*; solamente de este modo podrán proporcionar contenido a una autoconciencia que, en cuanto mero mandato ético, debe siempre permanecer vacía.

La escuela judía no debería comprometerse con un principio de pureza racial. Desde el primer momento debe estar preparada para aceptar a medios judíos y a cuartos de judíos, es decir, a todo aquel que ha sido empujado a sus

brazos por la situación política, pues es importante tener claro que el hecho de la asimilación y sus consecuencias no pueden revocarse, se piense lo que se piense sobre la asimilación. Por ahora seguimos siendo judíos alemanes, es decir, «asimilados». Nuestros hijos no podrán crecer ni en el gueto ni entre el público alemán. Esta situación es algo nuevo en la historia judía, y solamente las escuelas judías tienen la esperanza de poder afrontar esta situación sin precedentes. Y ello ocurre así solamente donde están dirigidas por personas dispuestas a ver esta situación sin ilusiones.

El sistema escolar ortodoxo

En el contexto de nuestra discusión previa sobre la cuestión de las escuelas judías en Alemania, nos ha llamado la atención que debiéramos haber mencionado el impresionante sistema escolar que la ortodoxia ha logrado construir en Alemania, en particular la Congregación Adass Jisroel en Berlín. Las congregaciones judías ortodoxas han fundado ya escuelas judías de educación superior en Hamburgo, Leipzig, Fráncfort, Berlín y Colonia. Algunas de ellas se han establecido en los últimos años con gran sacrificio, y han desempeñado perfectamente bien sus funciones como instituciones educativas. Debería subrayarse que estos sistemas escolares deben su existencia a los esfuerzos de figuras públicas ortodoxas y sionistas.

La asimilación original

Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen

I

Parece que hoy en Alemania la *asimilación* judía debe declarar su bancarrota. El antisemitismo social general y su legitimación oficial afecta en primera instancia a los judíos asimilados, que ya no pueden protegerse mediante el bautismo ni enfatizando sus diferencias con el judaísmo oriental. La cuestión del éxito o del fracaso de la asimilación es más urgente que nunca debido precisamente a los judíos asimilados, pues la asimilación es un hecho, y solamente después, en el contexto de la lucha defensiva, se convierte en una ideología; una ideología que hoy se sabe que no se puede mantener porque la realidad la ha refutado más plenamente y con menos ambigüedades que nunca. La asimilación es la entrada de los judíos en el mundo histórico europeo.

El papel de los judíos en dicho mundo no se puede

determinar sin ambigüedad, ni en términos sociológicos ni en términos intelectual-históricos. El antisemitismo específicamente moderno, el antisemitismo dirigido contra los judíos asimilados y que es tan antiguo como la asimilación misma, es una forma de antisemitismo que les ha reprochado siempre a los judíos el ser los portadores de la Ilustración. Ésa era básicamente la acusación en la vulgar polémica de Grattenauer de 1802, así como en la sumamente ingeniosa sátira de Brentano, que refleja el antisemitismo de los románticos tardíos, de la Sociedad de la Mesa Cristiano-Alemana (*Tischgesellschaft*). Dicha polémica no es accidental. Es cierto que, al menos al comienzo del siglo pasado, no existía una asimilación desestructurada. La asimilación siempre quería decir asimilación a la *Ilustración.*

La Ilustración prometía a los judíos la emancipación y, sobre todo, les proporcionaba los argumentos para exigir iguales derechos humanos; de ahí que casi todos ellos se convirtiesen en defensores de la Ilustración. Pero el *problema* de la asimilación judía comienza solamente *después* de la Ilustración, por primera vez en la generación que siguió a Mendelssohn. Mendelssohn todavía podía creer estar de acuerdo en lo fundamental con la vanguardia ilustrada (lo que en aquel tiempo equivale a hablar de los representantes de la Alemania cultural). Pero ya sus estudiantes encontraban resistencia a sus apelaciones a la razón y al sentimiento moral. Incluso Schleiermacher interpretó la «Circular sobre ciertos padres de la casa judía», escrita por David Friedländer, como un ejemplo de «nuestra primera escuela literaria». En un principio, los judíos no pudieron entender la nueva conciencia histórica que

emergía por primera vez en Alemania, pues no les proporcionaba nuevos argumentos para sus exigencias.

Esto quiere decir que los judíos en su conjunto ya no podían asimilarse. Mendelssohn todavía podía hablar en nombre de «los» judíos, a quienes quería ilustrar y liberar. Él creía —como Dohm— que emanciparía a los judíos *en su conjunto*. El movimiento bautismal de la siguiente generación muestra que la cuestión judía se había convertido por aquel entonces en un problema para el judío individual, el problema de cómo habérselas con el mundo. Que se puedan distinguir tipos generales de soluciones, entre lo que eran en cada caso decisiones personales, no supone una refutación del hecho. *La cuestión judía se convierte en un problema para el judío individual.*

II

Rahel, Henriette Herz, Dorotea Schlegel y las hermanas Meyer son ejemplos de esos «individuos». Lo que todas ellas tenían en común era el deseo de escapar a su judaísmo, y todas lo consiguieron en cierta medida. Henriette Herz lo intentó mediante la erudición. Dominaba el latín, el griego, algo de sánscrito, las matemáticas y la física. El cristianismo que Schleiermacher le había enseñado se convirtió en un recurso cultural evidente. Era respetada, era hermosa y se la quería mucho. Desarrolló una reputación de frialdad porque permanecía impasible, nada le afectaba. Con un instinto sensato se defendió de toda pasión, de toda implicación seria

en el mundo. Ella creía que se podía estudiar el mundo; esperaba que fuese posible sobornarlo mediante la virtud. Y el mundo se lo confirmó con el respeto.

Dorotea Schlegel, la hija más joven de Mendelssohn, abandonó a su marido, un respetable comerciante judío, por Friedrich Schlegel. Ella no se encontró con el mundo, se encontró con Schlegel. No se asimiló al romanticismo, sino a Schlegel. No se convirtió al catolicismo, sino a la fe de Schlegel. Ella quería «construir(le) un templo». Su amor era completamente irreflexivo, meramente la expresión más sobresaliente de su embelesamiento. Lo que sí es cierto es que ella consiguió abandonarse a sí misma, dedicarse completamente a otra persona e ir a remolque de él por todo el mundo. El mundo no era más que el decorado transitorio de sus sentimientos, de toda la pasión excitada de su ser interior.

Marianne y Sarah Meyer provenían de una rica familia que les había proporcionado una «educación aristocrática y una instrucción refinada». Su inteligencia, su educación eran idénticas a la sofisticación mundana. Marianne se casó con el conde Reuss y, tras la muerte de éste, ostentó el título de señora de Von Eibenberg. Sarah vivió durante muchos años en feliz matrimonio con el barón Grotthus de Livonia. Ambos residían en el gran mundo, rodeados de reconocimiento y de adulación. La sociedad los absorbió, incluso aunque en algunas ocasiones repentinamente se los rechazase, aunque en ciertas casas no se les recibiese, aunque Gentz dijese que su sociedad era casi una «*mauvaise société*»[*] y pese a que la broma del príncipe Ligne de que el barón Arnstein era «*le premier baron du vieux testament*»[*]

circulase por toda Viena. Estos insultos mezquinos, con respecto a los que tenían que estar preparados para hacerles frente en cualquier momento, provocaban una vanidad enorme en Frau von Grotthus, al tiempo que en Frau von Eibenberg provocaban el «conocimiento misantrópico del carácter humano». También daban lugar a la inteligencia, a la atención y al arte de hacer «entretenido incluso el aburrimiento».

Éstos son simplemente algunos casos individuales, que podrían ser completados a placer. Lo característico de todas estas mujeres es que supieron cómo borrar todo rastro que dejasen tras de sí, que fueron capaces de entrar en el mundo social, que ni siquiera tenían la necesidad de subrayar que «se debe escapar del judaísmo» (Rahel).

III

A la luz de sus riesgos y de su necesidad, parece vano preguntar si la asimilación tuvo éxito o no. Tampoco resulta posible determinar si lo tuvo la asimilación de Rahel. Lo que es seguro es que ella nunca fue capaz de borrar las huellas, de negar en la práctica sus orígenes, aunque fuese ella quien realizase los comentarios más enojados y más agrios sobre su propia condición judía. Sin embargo, ella nunca pretendió compensar su carencia de un suelo firme con subrogados, y supo cómo afrontar toda desesperación, incluso la concerniente a su herencia, del modo más congruente. De tal modo que se ha convertido en el caso ejemplar —menos por

lo que dijo que por el curso de su propia vida— de una situación que afectaba solamente a ella.

Rahel nunca estudió. Ella remarcaba a Veit, su amigo de la juventud, su propia «ignorancia» y el hecho de que no podía cambiarla: «Hay que dejarlo como está». No había recogido ninguna tradición, ninguna historia presagiaba su existencia. Puramente independiente, sin prejuicios, a causa de no haber nacido en ningún mundo cultural, y porque parecía como si nunca nadie hubiese juzgado antes que ella, como en la situación paradójica del primer ser humano, se veía empujada a apropiarse de todo como si lo hubiese encontrado por primera vez. Dependía de la falta de precedentes. Herder exigió en cierta ocasión de forma explícita a los «judíos cultivados» la ausencia de prejuicios. Para Henriette Herz, la libertad de todo contenido suponía la libertad para cualquier cosa. Todo podía ser estudiado. Su independencia se convirtió en una aptitud sin sentido para cualquier cosa. Puesto que Rahel insistía sobre su propia ignorancia, ella documentó realmente la generosidad y la indeterminación de un mundo históricamente dado; ésta era la fuente de su excepcional modo de describir las cosas, las personas y las situaciones. Cualquier cosa se le presentaba como si fuese por primera vez. Nunca tuvo preparada una fórmula memorizada. Su ingenio, que ya era temido cuando era una muchacha, no era más que esta manera totalmente descargada de ver. Ella no vivía en un orden particular del mundo, y rechazaba estudiar cualquier orden del mundo; su ingenio podía unir las cosas más incongruentes y en las cosas más íntimamente unidas podía identificar incongruencias. Sus amigos alababan su originalidad,

mientras que sus enemigos encontraban en ello falta de estilo, desorden y un placer sin motivo por las paradojas. Y quizá su manera de expresarse realmente fuese sin estilo, pues no tenía modelo, no tenía tradición y no tenía una conciencia precisa acerca de qué palabras debían ir juntas y cuáles no. Pero era genuinamente «original»: nunca oscureció un tema con una expresión familiar. A pesar de toda su originalidad, de su rapacidad conquistadora, Rahel demostró no solamente la ausencia de prejuicio, sino también el vacío de alguien enteramente dependiente de la experiencia, que debe dar orden a una vida entera detrás de cada opinión.

Albergar una opinión de un mundo ajeno es un aspecto esencial de la asimilación. Para Rahel, esta opinión se derivaba de su vida, dependía del hecho de que los seres humanos, sus destinos y sus sucesos, no la dejaban en la estacada, no la olvidaban, sino que la encontraban. Ella podría haber escapado de esta dependencia de su propia vida mediante el estudio sin sentido o el matrimonio. En una ocasión lo intentó, cuando conoció al conde Finckenstein, quien se enamoró de ella y la hizo su prometida. Ella tenía suficiente influencia sobre Finckenstein como para haberle llevado al altar. Incluso muchos años después seguía resultando incomprensible para sus amigos por qué no lo había hecho. La razón era bastante simple: la que podía haber sido la historia de su asimilación se convirtió en la historia de su amor personal. Se «entregó a la casualidad cuando podía haber calculado todo», pues solamente bajo la forma de la casualidad podía encontrarse con un mundo que a ella le parecía indeterminado. Podría haberse engañado a sí

misma pensando que la casualidad de que Finckenstein hubiese sido el primero de todos, *le premier qui a voulu que je l'aime*,[*] hacía necesario el matrimonio, y entonces habría quedado absorbida como Dorotea Schlegel.

Al no tener una posición social que hubiese hecho evidente cierta orientación, la única posibilidad para Rahel de encontrarse con el mundo era por medio de su propia vida. Que ella se apoyase en esta vida y en sus experiencias fue la condición previa de su éxito final en abrirse a la realidad. Pero poco más que una condición previa, pues, con el objeto de entrar realmente en una historia ajena, de vivir en un mundo extraño, ella tenía que ser capaz de comunicar su persona y sus experiencias.

IV

Se suele señalar, sin duda correctamente, que el aspecto más notable de la asimilación de Rahel, el caso modelo, por decirlo así, fue que ella se contase entre las primeras que verdaderamente entendió a Goethe. Pero no se debe pasar por alto que dicha comprensión no se debía a ninguna inteligencia o sensibilidad inusual, sino que más bien era el resultado de un problema: el problema de tener que comunicar y de necesitar un lenguaje para dicha comunicación. Para que su vida no se hundiese totalmente en un vacío, tenía que intentar de alguna manera transmitirse a una historia por medio de la comunicación. Este intento no hubiese tenido ninguna esperanza ni

orientación si no hubiese encontrado en Goethe el «mediador» al que podía aferrarse e imitar.

Goethe fue el gran golpe afortunado en la vida de Rahel. «El poeta me acompañó sin descanso durante toda mi vida.» «Poderoso y robusto, unió en mí lo que la felicidad y la infelicidad habían dividido y lo que yo no era capaz de mantener unido de forma visible.» Él le enseño la conexión: la felicidad y la infelicidad no caen simplemente a una criatura del cielo, sino que solamente hay felicidad e infelicidad dentro de una vida, y que esta vida como tal puede ser su coherencia. La felicidad y la infelicidad son elementos formativos en el *Wilhelm Meister*. En la vida de Meister la cuestión de la felicidad o la infelicidad apenas tiene significado alguno; todo lo que ocurre posee algún significado, y ello es así hasta tal punto que no existe apenas lugar alguno en el que algo simplemente destructivo pueda penetrar. La casualidad misma es aquí un «hombre educado» (Schlegel). En un primer momento, la vida de Rahel no tenía historia y estaba expuesta a la pura destructividad; pero la locura de esta otra vida le permitió comprender; le enseñó que el amor, el miedo, la esperanza, la felicidad y la infelicidad no eran simplemente ciegos terrores, sino que cuando estaban situados de manera específica, emergiendo de un pasado determinado y pasando a un futuro determinado, entonces podían significar algo que los seres humanos eran capaces de comprender. Sin Goethe ella hubiese visto su vida solamente desde fuera, solamente en sus contornos fantasmales. No habría podido imaginar una conexión entre esa vida y el mundo al que tenía que contarla. «Encontré compañía en su generosidad,

él fue eternamente mi amigo más cierto y verdadero», pues él fue la única persona a la que ella debía amar tanto que «la medida [de su vida] no se encontraba en mí, sino en él». Él la empujó por fin a ver el mundo de los objetos, es decir, a dejar de ser original desproporcionadamente y sin motivo. Dado que ella le había entendido, y se había entendido a sí misma a través de él, él llegó a ser para ella algo así como un sucedáneo de la tradición. Se convirtió a él, unió sus fuerzas a las de él, y por ello ocupa ahora un lugar en la historia alemana.

Rahel no adquirió de Goethe el «arte de la existencia» (Schlegel), pero sí se hizo experta hasta el virtuosismo en el arte de comunicar su propia vida, de presentarse a sí misma. Rahel debe a una peculiar congruencia entre su propia situación y la del entorno general el que pudiese invocar la autoridad de Goethe de manera apropiada, y el que, mediante la invocación de Goethe, pudiese no solamente ser comprendida por los demás sino en solidaridad con ellos. Si su vida tuvo éxito o fracasó, eso es algo que dependió de su capacidad para abrirse paso a la realidad del mundo. Por razones totalmente distintas, toda su generación, la generación de Humboldt, Schlegel, Gentz y Schleiermacher, se encontraron en circunstancias parecidas.

V

Los portadores de la Ilustración, cuya continuación es el romanticismo, son los ciudadanos. Los ciudadanos ya no

pertenecen a ningún rango social, ya no representan nada. El ciudadano solamente puede ofrecer «lo que tiene»; si pretende de algún modo «parecer», entonces es simplemente «risible y sin gusto». No puede «presentarse» a sí mismo, no es una «persona pública» (*Wilhelm Meister*) sino simplemente un hombre privado. En la representación tales hombres se han hecho visibles. En el mundo del ciudadano, que tiene que ver con la representación, una vez que los rangos sociales han sido disueltos aparece el miedo a no ser visto, a no tener respaldo para la propia realidad. Wilhelm Meister intenta aprender por medio de la educación cómo presentarse a sí mismo. Si tiene éxito en ello se convierte en una «persona pública» y no simplemente en alguien que «es solamente lo que tiene». Las personas que son capaces de presentarse a sí mismas se reúnen en los salones. Dicha presentación es su conversación.

El «salón» es la oportunidad social y la justificación de Rahel. Ella encuentra allí el fundamento sobre el que puede vivir, el espacio en el que es reconocida socialmente. El salón es su realidad social. En tanto que dicha realidad dure no necesita del matrimonio o del bautismo. Solamente cuando el salón desaparece tras la guerra desafortunada, o regresa a las manos de aquellos que siempre habían pertenecido a la buena sociedad, se ve ella forzada a buscar otra existencia posible, otra posibilidad para no ser olvidada y para que la historia no le pase por encima. En 1811 se casa con Varnhagen y se convierte al cristianismo. Y él dedica casi toda su vida a preservar la de ella, sus cartas, su persona, y entregárselas a la posteridad.

1933

La reclasificación profesional de la juventud

La reclasificación profesional es de vital interés para todos los jóvenes judíos, tanto de derechas como de izquierdas, religiosos o ateos, sionistas o asimilados. Ésta es la razón por la que enumeramos a continuación varios puntos clave y abrimos una discusión deseando que todo el mundo participe.

1. Siempre se ha sido consciente de que clasificar a los judíos no es algo normal, puesto que la base de su existencia social y económica no es ni el ser campesinos ni el ser trabajadores. Desde los primeros días de la emancipación, los judíos predicaron la reclasificación como la panacea universal contra el antisemitismo. Hacia 1900, cuando un gran número de personas emigraron desde Rusia y Polonia hacia Estados Unidos y Argentina, las organizaciones benéficas judías comenzaron a reclasificar a dichos desafortunados; así nacieron los grandes asentamientos en Sudamérica. Recientemente, Hitler ha hecho de la reclasificación un requisito político para los judíos alemanes. El sionismo, sin embargo, ha otorgado un nuevo significado a tales iniciativas.

2. Existen muchas razones para la reclasificación. En

ciertos casos permite una asimilación más efectiva; los judíos, según se dice, se integrarán en la población de un modo más equilibrado, y ninguna categoría se sobrecargará con ellos. Se espera que así se desjudaícen, pero con ello se pasa por alto el hecho de que *el antisemitismo surge allí donde los judíos crean competición*; en Polonia, por ejemplo, donde ya existe un proletariado judío, el antisemitismo se da entre los trabajadores.

3. La reclasificación profesional se hace urgente cuando se obliga al elemento judío a abandonar su posición y prepararse para una nueva emigración. La reclasificación, en tal caso, debe tomar en consideración regiones específicas donde exista una demanda real de un contingente de trabajadores particular; además, se hace necesaria una preparación en profundidad; en estos asuntos el diletantismo solamente puede arruinar vidas.

4. La reclasificación sigue prevaleciendo en el sionismo; allí es útil para la construcción nacional y la normalización social de todo un pueblo.

5. La reclasificación profesional basada en la caridad resulta siempre sospechosa; por supuesto, no ponemos en cuestión la buena voluntad y la ayuda genuina de muchos grandes benefactores. *Pero la caridad no es solidaridad; normalmente sirve de ayuda solamente a individuos aislados, al carecer de un plan general; y ésa es la razón por la que, en último término, no resulta productiva.* La caridad divide a las personas entre aquellos que dan y aquellos que reciben. Los primeros, tanto si les gusta como si no, deben hacer lo posible para que los segundos no pongan en peligro su posición en su entorno habitual y, por tanto, deben

mantenerlos a distancia, lo que equivale a una suerte de antisemitismo filantrópico. Aquellos que reciben la caridad se hacen indeseables, se degradan y se desmoralizan.

6. En resumen: *la reclasificación profesional debe quedar en manos de aquellos que están decididos a convertirse en un pueblo trabajador. Si ha de ser una rehabilitación social y no una degradación social, no se debe hacer de manera aleatoria y sí con un plan general. Es la lucha de todo un pueblo por todo un pueblo, por un estado normal.*

Por último, debiéramos ser conscientes de que la reclasificación profesional no es el camino definitivo hacia la salvación, sino solamente uno de los caminos. No debe llevar al desprecio a lo espiritual. Hubo un tiempo en el que todo rabino trabajaba con sus propias manos. Éste era un principio entre nuestros antepasados, que combinaban lo práctico con lo espiritual.

1935

Martin Buber: un guía para la juventud

Cuando, hace casi dos años, la comunidad de judíos alemanes al completo tuvo que responder al aislamiento impuesto por las leyes de excepción y a la ruina material y moral de su existencia colectiva, todos los judíos, tanto si les gustaba como si no, tuvieron que tomar conciencia de sí mismos *en tanto que judíos*. En aquel momento decisivo cualquiera que conociese la situación de manera cercana sentiría inevitablemente la ansiedad provocada por la pregunta más difícil: ¿sería posible dar a este nuevo gueto, impuesto desde fuera, un contenido espiritual de forma satisfactoria? ¿Sería posible tener éxito no solamente en la organización de estos judíos a nivel superficial, sino también en su unión mediante un lazo *judaico*, y convertirlos de nuevo en verdaderos judíos? ¿Hay alguna persona que esté a la altura de dicha tarea? ¿Tiene el judaísmo alemán un guía en esta área? ¿Existe un líder que sea algo más que un propagandista del sionismo, más que un eminente experto en problemas judíos, más que un excelente historiador y erudito del judaísmo y más que una representación viviente de la cultura judía? En pocas palabras: ¿alguien que sea todas esas cosas, y aún más?

En ese sentido *Martin Buber* es el guía incontestable del judaísmo alemán en nuestros días. Él es la cabeza oficial y real de todas las instituciones educativas y culturales. Su personalidad está reconocida por todos los sectores y por todos los grupos. Y, por añadidura, él es el verdadero líder de los jóvenes.

Pero no se ha convertido en un líder recientemente. Durante tres décadas no ha existido una generación de jóvenes que no haya sentido su influencia de manera decisiva. Durante tres décadas se ha opuesto firmemente tanto al sionismo exclusivamente político, cuya actividad corre el peligro a menudo de agotarse en la negociación y la organización, como a la ortodoxia fosilizada, cuyo peligro es el de atrofiarse en ciertos ritos tradicionales. Buber, sionista apasionado desde sus primeras publicaciones a principios de siglo, siempre ha sabido cómo insuflar al sionismo un espíritu peculiar. Posee una capacidad sin igual para combinar la preservación del pasado con la lucha por el futuro. Ahora y siempre, ha reiterado que el renacimiento del pueblo judío solamente puede tener lugar mediante un regreso radical a su grandioso pasado y a sus vivos valores religiosos. Con ello se ha ganado los corazones y las mentes de todos los jóvenes que, en su camino hacia un judaísmo olvidado, buscaban desesperadamente el contenido espiritual de ese judaísmo para el que se habían convertido en extraños.

Lo que Ahad Haam había sido para Europa del Este, Buber lo ha sido para la Europa occidental. Lo que los jóvenes estaban buscando sin encontrarlo, incluso los mejores representantes del sionismo oficial, lo descubrieron

en este hombre y en su trabajo: un judaísmo positivo. Buber lo ha presentado y lo ha representado durante los últimos treinta años, siempre joven, siempre renovado. Lejos de la «ciencia del judaísmo», que durante generaciones ha buscado enterrar a un pueblo vivo bajo el monumento de la filología exacta y de la historia muerta, Martin Buber ha creado una «ciencia judía». Dicha ciencia quiere vivificar los aspectos más distantes del pasado bíblico y hacerlos relevantes para nuestra existencia actual.

Buber, gran erudito que ha desempeñado un papel destacado en las modernas discusiones teológicas en Alemania, antiguo profesor en la Universidad de Fráncfort, nunca se ha quedado estancado en su erudición. Él siempre es consciente del modo en el que su conocimiento puede ser útil en términos prácticos; nunca excluye el futuro en favor del pasado; las exigencias del «Tú» de Dios hacia el «Yo» del hombre —por usar la terminología buberiana— se encuentran en el Génesis y en los Salmos, en los Profetas y en el Libro de Job. Solamente escuchando a estas voces antiguas y aprendiendo a comprenderlas sabremos cómo cumplir la misión que Dios encomendó a este su pueblo.

Dicha actualización del pasado constituye el núcleo de la docencia, el trabajo y la influencia de Buber. Su espléndida traducción alemana de la Biblia, realizada hace bastantes años en colaboración con Franz Rosenzweig, ha desempeñado un papel aún mayor que sus *Lecciones sobre judaísmo*. Esta traducción ha emocionado, fascinado e influido no solamente a los judíos, sino a todos los alemanes interesados en cuestiones espirituales. Una empresa de este tipo no se había abordado desde Lutero: interpretar la Biblia

poéticamente en otra lengua, de acuerdo con su espíritu. Hace ciento cincuenta años, al comienzo de la emancipación, la traducción de la Biblia en letras hebreas, realizada por Moses Mendelssohn, permitió a la juventud judía del gueto aprender alemán y acceder, mediante este camino extrañamente tortuoso, a la vida alemana y europea de la época. De manera similar en nuestro tiempo, la maravillosa tarea de Buber no es sino un modo solapado de traer de vuelta a los judíos a la lengua hebrea, la lengua de la Biblia; un modo de devolverles a su pasado judío, a sus valores y sus requerimientos. En ambos extremos de la historia judía alemana, el comienzo y el fin, se halla una traducción de la más grande posesión judía: la Biblia; y este hecho expresa, quizá mejor que ningún otro, el vínculo indisoluble que existe en toda la historia judía —incluso la más moderna— y su gran comienzo.

Mientras que las conferencias y los tratados de Buber, y sobre todo su obra fundamental *El reino de Dios*, están dirigidos a una elite espiritual, su traducción de la Biblia, su redescubrimiento del hasidismo y su nueva presentación de las leyendas judías son fácilmente accesibles y le aseguran una amplia esfera de influencia. Hoy por hoy, tales obras no debieran faltar en ninguna casa judía. El hecho de que los cuentos hasidíes causasen tanta impresión en los judíos asimilados prueba que Buber tiene razón cuando dice: «Incluso en el judío más asimilado pervive el conocimiento y el requerimiento de la fe cuando se sabe cómo despertar su alma». Él tuvo éxito porque, con toda su profunda erudición, ha seguido siendo un hombre moderno en el mejor sentido de la palabra. Fue capaz de ganarse a la juventud porque no

se enterró él mismo ni enterró al judaísmo bajo un pasado grandioso, sino que supo cómo redescubrir las raíces vivientes de este pasado para construir un futuro aún mayor.

> Quiero seguir viviendo, quiero mi futuro, quiero una vida nueva, completa, una vida para mí mismo, para el pueblo dentro de mí, para mí dentro del pueblo. Pues el judaísmo no tiene solamente un pasado; por el contrario, por todo lo que ya ha creado, considero que el judaísmo posee, por encima de todo, no un pasado sino un futuro. Esto es lo que pienso: el judaísmo, en verdad, aún no ha realizado su obra, y las grandes fuerzas que viven dentro del pueblo judío, el más trágico e incomprensible de los pueblos, aún no han hecho su contribución vital a la historia de la humanidad.

1935

Algunos jóvenes se van a casa

¡Desamparados!

Los judíos han estado vagabundeando por el mundo durante dos mil años, acarreando sus pertenencias, sus hijos y su nostalgia de un hogar. A menudo pierden sus posesiones en países extranjeros, ¿y qué es lo que ganan? La experiencia de la tristeza, la capacidad de adaptarse y de no permitir que los aniquilen. Pero los niños, aún sin capacidad para comprender su destino, lo pierden todo: un hogar estable, un entorno normal, su patria, sus amigos y su lengua. No solamente se desarraigan, sino que rápidamente se pierden…

La emigración alemana nos ha traído niños, adolescentes y jóvenes sin futuro, convencidos de que no tienen suerte y de que nunca llegarán a nada. Sus padres, sobrecargados de preocupaciones, no tienen tiempo para ocuparse de ellos. Sus vidas han quedado atrás; lo que hayan logrado o no hayan podido lograr es ya un asunto concluido. Apenas piensan en su futuro y, concentrando su atención solamente en el presente inmediato, olvidan la situación de sus hijos. Además, ¿cómo podrían remediarlo? Los niños no tienen

derecho a trabajar, ni a aprender. Solamente pueden ayudar en las tareas domésticas y ganar unos pocos peniques para evitar el hambre. Muy pronto los hijos se convierten en objeto de la explotación de sus padres, sin que se les pueda culpar por ello.

Una solución

Estando bajo tales circunstancias, los padres recibieron hace unos meses una carta de una organización que aún les era desconocida: Juventud Aliya. La carta decía que se estaban otorgando a los jóvenes certificados adicionales para Palestina. No muchos, ciertamente, pero los jóvenes sin papeles, sin posibilidad de aprender nada en Europa y que vagan sin destino por las calles serán admitidos en Eretz Israel.[*] Hoy, nuestro país es lo suficientemente grande y desarrollado como para encargarse de la educación de una parte de sus jóvenes. Lo hace con gusto. Los asentamientos judíos aceptan inmigrantes jóvenes durante dos años, proporcionándoles educación y preparación práctica. Ofrecen sus granjas como escuelas, y sus *Haverim* (camaradas) como profesores.

Esto es lo que decía la carta.

Nada más recibirla los padres se muestran recelosos. ¿Otro comité de rescate? ¿Más tiempo y dinero malgastado en el metro? La oferta parece demasiado buena para ser verdad; ¿no habrá algún otro motivo?

Los hijos también se muestran escépticos. Toda madre,

por supuesto, presenta a su hijo como la perla de la creación; sin embargo —¡paradójicamente!—, intenta silenciar a la perla y hablar en su lugar… Al día siguiente, no obstante, los hijos, lejos de sentirse intimidados por los *shushes*, se presentan por sí mismos en las oficinas de Aliya para discutir seriamente sobre su futuro. Y es en el curso de estas entrevistas donde emerge la verdadera tragedia de estos pequeños Asueros.[*]

El «viejo sionista»

Un buen día aparece un padre con su hijo. Dirección: casa de acogida para vagabundos. «Simplemente» han acabado ahí.

Primero él fue directamente de Alemania a Palestina. Ni siquiera se le permitió desembarcar, sino que se le envió a Marsella. De ahí sólo hay «un paso» a la casa de acogida en París. Su hijo de 15 años está con él. Mientras el padre relata su odisea, el hijo permanece silencioso e insociable. Se avergüenza de sus muchas desgracias, le molestan; se comporta como si nada de ello tuviese que ver con él, como si se tratase de la historia de otra persona y él estuviese en la misma habitación por accidente. ¡No quiere que se le identifique con la desgracia! Por otro lado, el padre enseguida proclama que es un «viejo sionista». Y al día siguiente el hijo regresa sólo, sin su padre. Es entonces cuando podemos hablar con el joven y reticente trotamundos sin ser molestados. ¡No debería avergonzarse de su desgracia! No debería tomárselo de manera personal,

pues no es una desgracia personal; es la desgracia de todo un pueblo. Nada cambia ni se mejora con el silencio o la hipocresía. Sí, él irá a Palestina, no como un remedio a sus problemas, sino como miembro de todo un grupo numeroso; no porque sea indigente, sino porque se le necesita allí. Él construirá el país para él mismo y para otros, y para aquellos que vengan tras él. Él no estará solo allí, e incluso aquí ya no tiene derecho a sentirse solo, pues está demostrando un sentido de solidaridad hacia todos aquellos que comparten el mismo destino.

Una y otra vez, los jóvenes que vienen a Aliya se lo mencionan a sus amigos y ellos vienen también, sin ser acompañados. Ésta es la mejor propaganda. Aparece un joven de 14 años. Quiere «obtener información». ¿Dónde están sus padres? «Preferiría no molestarles innecesariamente —dice— antes de decidirme realmente.» Él ve Palestina como «la única solución a la cuestión judía», pero se pregunta si tiene derecho a dejar a su padre, pues él se ocupa de toda su correspondencia en francés. Además, ¿puede alguien marcharse sin ser un adulto? La única respuesta a dicha pregunta es: Juventud Aliya. En cuanto a la correspondencia en francés, su hermana de 13 años tendrá que ocuparse de ello. Una vez que todo está dispuesto, él informa a sus padres, y dos semanas después está en el campamento, donde comienza a resolver la cuestión judía de un modo práctico, aprendiendo agricultura.

¡La mejor ayuda!

Juventud Aliya no es una institución de caridad. Ciertamente, aquellos que no tienen dinero deben obtener ayuda, pero el dinero por sí solo no resuelve el problema de estos vagabundos. Las escuelas y la formación profesional constituyen una preparación para las nuevas migraciones, y aunque los padres aún tienen sus dudas los jóvenes lo saben muy bien. En todos los estratos sociales hay jóvenes que desean realizar el *Haloutziouth* (el trabajo de los pioneros); y ello nunca deja de provocar debate entre los representantes de la vieja generación y la nueva…

Muchos de los hijos aún no han sido dañados, pero se encuentran desesperados. Y, aun cuando se les ha expuesto a lo peor, modifican sus métodos con gran rapidez. Los padres, por desgracia, han aprendido a *schnor*[*] en París; los hijos todavía no *schnor* o, si lo hacen, rápidamente aprenden a no hacerlo cuando se les dice que los extras que equivocadamente exigen les serán sustraídos a ellos mismos o al dinero colectivo de sus camaradas.

Sus terribles experiencias en Alemania, la emigración, la vida en el exilio, han arruinado moralmente a los mayores y los ha convertido en personas demasiado obsequiosas o demasiado insolentes. En cuanto a los hijos, tan pronto como se les pone en una atmósfera distinta y se les da trabajo recobran rápidamente su natural dignidad.

Muchas semanas en el campo preparatorio, semanas de trabajo y estudio, de juegos y canciones, de lectura y de libre discusión sobre todos los asuntos que les interesen, restauran su libertad y su alegría. Sí, eso restaura su juventud perdida.

Esta alegría, esta dignidad y esta juventud se convertirán en fuerza, y dicha fuerza reconstruirá el país.

1935

El proceso Gustloff

Mientras se escriben estas líneas, todavía no se ha emitido el veredicto en el proceso a David Frankfurter. Por otro lado, tampoco es tan importante si el hombre que disparó contra Gustloff desaparecerá tras los barrotes de la prisión del Cantón Graubünden bajo el cargo de asesinato o bajo el de homicidio involuntario. La significación del juicio ha sido mucho mayor.

Por descontado, no se puede decir que Frankfurter haya estado a la altura de dicha significación. No es un hombre de objetivos definidos, ni un exaltado; la suya no es una personalidad que se obsesione con las ideas. Ningún sindicalista de a pie, ningún intelectual mediocre habría fracasado como lo ha hecho este acusado ni habría dejado pasar tantas oportunidades para proponer objeciones y presentar sus propios cargos. En el entorno burgués patriarcal del juzgado suizo —tan calmado, tan honorable y, obviamente, tan rutinario— podría incluso haber jugado a favor suyo que él era, en efecto, la persona que describía la defensa: un estudiante pobre y enfermo al borde de las lágrimas y agitado interiormente, a pesar de su compostura

externa. También hubiese sido posible que su falta de concentración cuando dio su propio testimonio y su incapacidad para ajustarse al papel que el destino le había adjudicado hubiesen empujado al tribunal a tomar en consideración circunstancias atenuantes. En cualquier caso, Frankfurter no es el héroe de su tiempo, sino solamente su víctima, una víctima que profirió un grito agudo. Y dado que las sombras de los acontecimientos en los que actuó eran tan turbias y tan vastas, su grito se encontró con un eco de resonancia mundial. Los disparos de este joven judío desesperado reverberaron desde los muros de Davos; su sonido estalló a través de Suiza y golpeó en el corazón de la conciencia mundial. Que se permitiese hablar a la conciencia mundial —y por extenso— es algo que quedará como una página honorable en la historia de la justicia suiza.

Solamente para la prensa alemana era Frankfurter una figura central. Para el resto de Europa era el Tercer Reich quien se sentaba en el banquillo. Berlín lo había visto venir. Durante los días previos al juicio, el Hotel Steinbock se convirtió en el cuartel general de la «delegación» alemana. Bajo el liderazgo del general de la expedición, el diplomático de Berna von Bibra, todos los detalles habían sido planeados y estudiados: desde la marcha formal en el exterior del hotel a las manifestaciones concertadas en el juzgado. Resultaba increíble ver con los propios ojos cuán meticulosamente se había orquestado todo, hasta la distribución de instrucciones mecanografiadas acerca de cómo reaccionar a la formulación de cargos y a las diversas situaciones del juicio con objeto de

suprimirlas o de interpretarlas; o el modo en el que los fotógrafos que habían traído tomaron instantáneas de todo periodista y de todo aquel que estuviese escuchando en el juzgado; o cómo los «estenógrafos» (eufemismo para referirse a los agentes de la Gestapo) escuchaban a escondidas todas las conversaciones durante los recesos. La policía suiza actuó lo mejor que pudo, pero por ahora está lejos de poder contrarrestarlo. El contingente alemán ocupó un tercio de los asientos en el juzgado. La competición entre los viejos lisiados de la prensa, Ullstein y Scherl, y la más joven falange de Goebbels hizo vibrar el juzgado. Dirigiendo la batalla estaban los doctores Grau, Grim y Goebel; sin embargo, el vencedor en Chur no fue su organización, sino un anciano caballero de 61 años, el consejero de la defensa doctor Curti, que estaba bien preparado. Venció porque convocó a la verdad. Mientras los espectadores escuchaban en un silencio anonadado, los prisioneros de los campos de concentración alemanes —sucios, torturados, asesinados— desfilaban ante los ojos horrorizados de los jueces. Bañados en la brillante luz solar reflejada en las montañas nevadas, los volúmenes de documentos, los álbumes de fotos, los libros, los testigos bajo juramento presentaban el infierno en el que se había forjado el plomo de las balas de Frankfurter. Y cuando los jueces suizos echaron una mirada al judío de Yugoslavia acusado, ahora lo vieron —a pesar de los prejuicios de los nativos contra los de fuera— bajo una luz distinta. Comprendieron sus lágrimas de rabia y de sufrimiento.

Abrumado por la emoción, Frankfurter lloró mientras recordaba a su piadoso padre. Esto es lo que el *Angriff*

escribió acerca de esas lágrimas: «De cuando en cuando Frankfurter saca su pañuelo, se suena el artículo que ha heredado de su padre —una nariz judía racialmente pura— y se seca ligeramente sus ojos embebidos, como si intentase enjugar unas pocas lágrimas de cocodrilo».

Bien, la nariz de Frankfurter es más recta que la de Hitler, y sus ojos no están embebidos, sino manchados por las lágrimas, y aun así no es sino para bien el que la prensa alemana escribiese eso. Suministró el acompañamiento al aria inocentemente cantada fuera de tono por el muy fotografiado doctor Grim, el canon que habían traído consigo, aunque esta vez, de hecho, les salió el tiro por la culata. Y como si obedeciese a una señal, la prensa suiza, que había estado esperando a oír el tono de la prensa alemana, devolvió entonces el fuego. Ha pasado mucho tiempo desde que los periódicos locales escribiesen tanto sobre el verdadero estado de cosas en el Tercer Reich como lo han hecho durante este juicio. Vieron a los alemanes posando, protestando, comportándose como si fuesen los gobernantes de una *gau* (provincia) llamada Suiza. «Todo lo que los alemanes pudieron hacer fue no poner en palabras su rabia frente a tal testimonio experto», escribió el *Nachtausgabe*; y eso es todo lo que podían haber hecho, ¡al menos en un juzgado extranjero! El destino de Frankfurter se retiró a un segundo plano, y durante aquellos cuatro días se hizo claro para el público suizo qué peligros le aguardaban en caso de seguir aquellas voces que sugieren ideas fascistas clericales y recomiendan algún tipo de asimilación con sus vecinos del norte. Hitler perdió el caso.

Pero Frankfurter tampoco lo ganó. Al hacer lo que hizo estaba al albur del destino, y así también fue durante su juicio, cuya figura central fue Gustloff, el líder asesinado de la sección nazi extranjera en Suiza, a quien la prensa nazi denomina «el padre de todos los alemanes en Suiza» y que había amenazado con convertirse en el tirano de Graubünden. E incluso aunque el *Berliner Zeitung* pueda decir de Frankfurter, un hombre de aspecto perfectamente normal, que corresponde al «tipo criminal», no haremos nosotros de la fisonomía del fallecido —que recordaba a la de Streicher— el blanco de nuestras acusaciones. Queremos ceñirnos a los hechos, y el hecho es que durante bastante tiempo ni una sola palabra, más allá de la condena objetiva de su acto, se dirigió contra Frankfurter; aparte de lo que se dijo en los pocos periódicos que son tapaderas de fuentes de dinero que no se puede verificar. Entonces la situación política se hizo más difícil, y con la marea creciente de medidas clerical-conservador-capitalistas dirigidas contra la izquierda, comenzaron a aparecer palabras más duras en las columnas de la prensa acerca del prisionero de Chur. La atmósfera en torno a Frankfurter se volvió más lúgubre, pero el juicio en Chur la ha iluminado de nuevo. La denuncia de las verdaderas intenciones nazis, los informes sobre el espionaje emprendido por la sección extranjera de la NSDAP, el horripilante principio de sadismo como *weltanschauung* —cuyo representante era el líder nazi suizo asesinado, cuya descripción dejó temblando los corazones suizos—: todo esto ha hecho que el «juicio por asesinato a Frankfurter» se desvanezca en un segundo plano. En su

lugar, el caso sobre la mesa en este juzgado del cantón de Graubünden ha sido *el proceso Gustloff*. Y este proceso ha sido ganado —en buena medida para su propio beneficio— por Suiza, que no olvidará su lección en mucho tiempo.

1936

La cuestión judía

Uno de los distintivos esenciales de la respuesta del mundo judío a la cuestión judía es una total falta de interés por enfrentarse al antisemitismo. Tras la catástrofe de 1933, el eslogan que se escuchó en todos los campamentos judíos fue: *teshuva*, arrepentimiento, regreso al judaísmo, hagamos examen de nosotros mismos; sí, incluso hoy, en círculos judíos totalmente secularizados, todavía se oye decir que la llamada de regreso al gueto es *el* eslogan político del momento.

Entretanto, este eslogan del «regreso» ha traído numerosos frutos notables y seguramente inesperados. La *Jüdische Rundschau* admite una creciente falta de interés y un número cada vez menor de miembros en la Asociación Cultural Judía y los diversos *Lehrhäuser* (centros de aprendizaje), las mismas instituciones que hasta 1935 habían sido objeto de peregrinación por parte del pueblo, como si fuesen lugares de salvación. La Asociación de la Juventud se queja de un desinterés general creciente en asuntos espirituales entre los jóvenes. El colapso de 1933 —que fue un colapso político, económico e ideológico y, al mismo

tiempo, el colapso de todo un mundo espiritual, incluyendo sus valores y lo que sólo en apariencia eran posesiones seguras— no ha conducido a un nuevo florecimiento de la vida judía, sino a la apatía y, en el caso de los jóvenes, a una suerte de vuelta a la barbarie.

Y así, al tratar de nuestro asunto particular esta tarde, es en este contexto en el que ofreceré una explicación detallada de lo que realmente quieren decir los eslóganes de 1933.

El eslogan del «regreso» es la admisión de la propia culpa, tanto política como, si lo desean, moralmente. Esto se expresa ya en la palabra *teshuva*, o hacer examen de uno mismo. Desde el mismo comienzo, todos los segmentos de la población judía alemana entregaron la posición o posiciones que detentaban. Se reconocía que el enemigo tenía un poder insuperable, y la vieja idea judía de un juicio divino salió a relucir en las declaraciones incluso de los líderes alemanes más ilustrados. El rechazo a analizar o a tratar con o, efectivamente, a enfrentarse al antisemitismo supuso tanto como el rechazo político a ofrecer cualquier tipo de resistencia, pues lo que se decía es que ni siquiera se estaba interesado en su propio enemigo, sino que meramente se sometía a su poder obviamente superior. Pero no hay duda de que, en política, conocer a tu enemigo es al menos tan importante como conocerse a uno mismo.

Me parece que nuestros líderes políticos y espirituales en estos asuntos han abusado de este concepto de autoconocimiento, y lo han dañado irreparablemente. No porque no deban conocerse a sí mismos y no porque dicho autoconocimiento y autoanálisis no pueda aportar resultados extraordinariamente importantes e

indispensables, sino porque al excluir todo lo demás han nublado nuestra visión del contexto histórico más amplio en el que nos encontramos, lo queramos o no, y dentro del cual —a pesar de los entusiastas utópicos del gueto— se nos arrastra hacia el fondo día tras día; esto es, dentro del cual son arrastradas cada día masas cada vez mayores de nuestro pueblo. Cuando uno se da cuenta de que tanto el antisemitismo polaco como el rumano toman sus argumentos de Alemania; de que incluso Franco, en un país en el que no hay judíos ni cuestión judía, combate a las tropas de la República española mientras profiere eslóganes antisemitas, y que ahora estamos encontrando influencia alemana en Palestina, por no mencionar en los países de África del Norte, quizás entonces se hace evidente que, en interés de la denominada comunidad judía mundial, no podemos permitirnos tales eslóganes de «regreso» sin poner en peligro a los judíos de todas las naciones, incluida Palestina. Y también que, si bien nuestro autoconocimiento es muy recomendable y plenamente necesario y productivo, también ha sido más o menos *mal à propos.*

La razón más profunda para dicho comportamiento no es —tal y como alguien podría sentirse inclinado fácilmente, demasiado fácilmente, a asumir— la cobardía. La razón histórica se debe encontrar, en primer lugar, en la fragmentación, la atomización y el aislamiento de los judíos alemanes con respecto al mundo judío como tal. Un resultado de este intento de autoconocimiento, cuya importancia no se puede negar, fue la reconexión de los judíos alemanes con el pueblo judío en general. El año 1933 golpeó solamente a individuos judíos aislados, no a la

comunidad judía. Esta comunidad, asegurada por gracia de los nazis, primero tiene que ser confirmada y constituida por nosotros mismos. La segunda razón fue la toma de conciencia de que a causa de nuestra propia historia somos espantosamente dependientes de la historia del mundo que nos rodea. El ejemplo clásico de esto ha sido siempre el antisemitismo. A raíz de esta toma de conciencia, correcta y muy amarga, surgió la ilusión perfectamente comprensible de que simplemente dándose la vuelta, «regresando», haciendo examen de nosotros mismos, podríamos reconstituir una vez más una historia y una cultura completamente independientes. Esto era una ilusión por dos razones: en primer lugar, porque otra retirada de la comunidad cultural europea solamente podría ocurrir al precio de una vuelta a la barbarie, y, en segundo lugar, porque la propia historia solamente se puede constituir como historia política en la lucha contra… y nunca en un vacío.

Me parece que hay dos tipos de países antisemitas: aquellos en los que la cuestión judía es genuina y aquellos en los que no. Polonia, por ejemplo, es un ejemplo de país con una genuina cuestión judía, y el mejor ejemplo de un país antisemita que no tiene una cuestión judía que resolver son aquellas regiones de la España de nuestros días que están en manos de los fascistas. España es un caso obvio de cómo la cuestión judía se puede plantear artificialmente incluso cuando no existe ningún interés genuino en la cuestión. Dado que Alemania se encuentra entre esos dos extremos, quizá por ello se ha convertido en el lugar clásico del antisemitismo. El antisemitismo alemán hoy no puede

justificarse ni social ni económicamente; además, el porcentaje siempre menguante de judíos en la población alemana hace que la idea de que éste pudiera convertirse en un problema político serio parezca absolutamente ridícula.

Alemania fue en el pasado un país con una cuestión judía genuina, esto es, durante el período de la emancipación, que para toda Alemania duró menos de ochenta años. Hasta 1869 no hubo emancipación total, pero hubo una asimilación completa, una completa introducción de los judíos en todas las ramas de la economía burguesa del país —con las conocidas excepciones—, un amalgamiento siempre creciente de los diversos segmentos de la población, y un reconocimiento de que los judíos tenían iguales derechos, incluso aunque la realidad fáctica de iguales derechos económicos no hubiese obtenido legitimación política o jurídica. La cuestión judía moderna surgió de la lucha por dicha legalización, y fue una cuestión genuina, al menos en la medida en que fue una lucha por la aceptación de un pueblo que hasta aquel entonces había constituido una comunidad completamente cerrada sobre sí misma, con tradiciones y desarrollos históricos distintos.

La cuestión judía es una cuestión genuina o un problema genuino —lo que quiere decir que puede haber soluciones en la historia— dondequiera que grandes masas de gente residan en medio de otro pueblo con respecto al cual se hallan claramente separadas en cuanto a costumbres, vestimenta, monopolización de ciertas profesiones y desarrollo histórico. Tal es el caso, sin embargo, solamente en países que están todavía más o menos subdesarrollados industrialmente, en los que los judíos constituyen o bien una

comunidad cerrada —una casta que se origina en la Edad Media— o bien por diversas razones se han convertido en los portadores de cierto progreso, como es el caso de Polonia, donde durante largo tiempo ocuparon literalmente el lugar de la burguesía nativa, para luego volver a ser expulsados por las mismas razones que el Moro Otelo una vez que ha cumplido su deber, tal y como dice Schiller. En Polonia, por tanto, los judíos son aún verdaderamente reconocibles en ambos casos, es decir, como «nación dentro de una nación» y, hasta cierto punto, como una clase situada al margen. En Polonia puede darse igualmente el odio hacia los judíos o una solución histórica, es decir, una solución que vaya de la mano con un desarrollo histórico particular. Un ejemplo de lo primero son los pogromos del tipo que han marcado la agenda de la Rusia zarista y de la Polonia actual; un ejemplo de lo segundo es la integración total, tal y como se encuentra en la Rusia soviética.

En este sentido no existía una cuestión judía en Alemania en 1933, lo que hace aún más importante el preguntarse por qué en Alemania, de entre todos los sitios posibles, los eslóganes antisemitas tienen tantas perspectivas de éxito y por qué, precisamente en Alemania, y no en otro lugar, fue posible separar a los judíos totalmente de la vida de la nación alemana.

1937 o 1938

Antisemitismo

I *Introducción*

En 1781, el concejal de la corte prusiana Christian Wilhelm Dohm publicó sus sugerencias «Acerca del desarrollo civil de los judíos». Diez años más tarde, la Convención Nacional de la Revolución Francesa se refirió a su Declaración de los Derechos del Hombre al proclamar la emancipación de los judíos. Ochenta y ocho años después, en 1869, la cámara alta alemana rescindió «todas las restricciones previas de derechos civiles y legales basadas en diferencias de confesión religiosa».[1] Solamente dos generaciones después nos encontramos con que las únicas personas en Alemania que disfrutan de derechos civiles y legales son aquellos que pueden demostrar que ninguno de sus abuelos era judío.

En 1701, Eisenmenger publica su *Judaísmo desenmascarado*, el compendio definitivo de todas las acusaciones dirigidas contra los judíos en la Antigüedad y la Edad Media, y una fuente abundante incluso hoy de todo tipo de atrocidades inventadas, desde cargos por crímenes rituales hasta historias de pozos envenenados. Cien años

después de Eisenmenger, solamente veinte años después de las primeras propuestas de reforma de Dohm y entre diez y quince años después de las primeras tímidas propuestas de asimilación, la obra de Grattenauer *Contra los judíos* sitúa en la agenda pública lo que parece una versión muy moderna del antisemitismo, y no solamente entre plebeyos semieducados, sino también entre la elite intelectual de la capital prusiana: Friedrich Gentz, Clemens von Brentano, Achim von Arnim, Adam Müller, Heinrich von Kleist. El círculo entero de patriotas que se formó en torno a la Sociedad de la Mesa Cristiano-alemana se vuelve antisemita. En 1869, el mismo año en el que la completa emancipación civil tuvo lugar en Alemania, se publica la primera edición de la obra de Wilhelm Marr *Victoria del judaísmo sobre el germanismo*. Durante la década de 1970, la cuestión judía ya no es un tema de discusión, sino más bien algo en torno a lo que se cristaliza un movimiento político cuya consigna es el «antisemitismo».[2] En 1933, todas las propuestas (se podría decir que todas las ensoñaciones) de un movimiento con ciento treinta años de antigüedad se han cumplido, con la excepción, claro está, de la perenne sugerencia de resolver la cuestión judía matando a todos los judíos.

La capitulación de los judíos alemanes rápidamente se continuó con la de la comunidad judía mundial, con todas las graves consecuencias que ello implica; lo cierto es que todas las protestas, resoluciones y congresos simplemente echaron arena en sus propios ojos, pero no en los de sus enemigos. El peso de esta capitulación lo han llevado sobre todo los círculos sionistas, que, aunque ciertamente no se les pueda acusar por ello, sin duda han decidido explotarlo. Este

sionismo con mala conciencia fue más o menos un preexistente asilo accidental al que la gente desesperada podía escapar en busca de un poco de esperanza y un cierto resto de dignidad.

El fracaso político de los judíos alemanes y de la comunidad judía mundial frente a la catástrofe alemana ofrece una buena base para elucidar detalladamente los ciento cincuenta años de historia de los que es la culminación ignominiosa, es decir, para destapar el verdadero valor de la emancipación y clarificar su verdadera significación histórica. En la medida en que el proceso, que en un momento dado nos absorbió en la historia alemana y europea, y que ahora nos expulsa de ella, no era judío, sino ajeno, inevitablemente se presenta por ello mismo —y ciertamente de un modo más imperativo para nosotros hoy— como la historia del antisemitismo.

Por supuesto, tampoco es ninguna casualidad que esta catástrofe ocurriese en Alemania, ni que la misma naturaleza y el programa del fascismo alemán se centrasen en el antisemitismo, ni que su liderazgo surgiese de escisiones de antiguos grupos y partidos antisemitas. Tampoco es una casualidad que no tuviese nada que ver con la vieja teoría de la «ventilación» —la necesidad de encontrar un chivo expiatorio para el descontento nacional— ni con la teoría que lo vincula con una «notoria» judaización de la prensa, el teatro y las profesiones liberales. Ambas teorías constituyen intentos de evitar tomarse en serio el fascismo y el antisemitismo. La primera, la teoría de la ventilación, está al mismo nivel que el viejo chiste en el que se pregunta quién es el culpable de todo y se responde que

«los judíos y los ciclistas», a lo que sigue la pregunta perpleja «¿Por qué los ciclistas?», a la que se responde «¿Por qué los judíos?». La judaización, por otro lado, como base del antisemitismo deja en pie todas las preguntas, tanto si se trata de una explicación que tiene su origen en los mismos judíos, que piden más «discreción», como si se trata de una expresión antisemita que considera a los judíos como una plaga dentro del país de la que —por alguna extraordinaria razón— sus anfitriones, mucho más poderosos, no pueden defenderse.

Que los judíos son la fuente del antisemitismo es la concepción maliciosa y estúpida de los antisemitas, quienes consideran que este infame principio puede justificar las hecatombes de sacrificios humanos y las montañas de papel animando al asesinato, el pillaje y el incendio premeditado. Pero los judíos han hecho suyo este mismo principio para probar, según se requiriese, bien la intemporalidad del antisemitismo, bien la intemporalidad de la misión del pueblo judío en el mundo. Y la importancia eminentemente política que nuestros enemigos adscriben a dichas teorías, las hace, a la inversa, políticamente impotentes tan pronto como surgen entre nosotros, desprovistos incluso de la reflexión más maliciosa, como si fuesen trapos sacados del baúl del siglo XIX para vestir a un pueblo perseguido y pogromizado y hacerle representar un cuento de príncipes y princesas encantadas.

La historia judía, que durante dos milenios ha sido escrita no por los judíos, sino por aquellos pueblos que estaban a su alrededor, parece ser a primera vista una crónica monótona de persecuciones y mala fortuna, el

brillante surgimiento y caída de unos pocos individuos, expiados por los pogromos y la expulsión de las masas. En consecuencia, cuando los judíos han escrito su propia historia ha consistido normalmente en un intento, consciente o inconsciente —rara vez *expressis verbis*—, de habérselas con sus rivales o, mejor, con la historia de sus rivales. Pero también se debe diferenciar claramente entre la historia escrita desde una perspectiva nacionalista, que pretendía defender el honor del pueblo judío demostrando que él también tiene una historia propia, y la historia apologética escrita por los asimilacionistas.

En manos de los *asimilacionistas* la historia judía se convirtió en la *historia de la injusticia* cometida contra nosotros, que perduró hasta el final del siglo XVIII, cuando —sin transición alguna y por obra y gracia de Dios y/o de la Revolución francesa— se integró en la *historia mundial*, a cuyo «ritmo progresivo» (en palabras de Hermann Cohen) nos hemos encomendado alegremente. Por el contrario, los judíos ilustrados del Este pretendieron escribir un *historia nacional* judía según el espíritu del siglo XIX, que, en nuestro caso, significó seguir las huellas de la historia judía sobre el telón de fondo de la historia europea, con objeto de reconstruir laboriosamente el esquema del desarrollo nacional unificado de una nación fragmentada. Protegidos de manera ostensible por iguales derechos civiles, los historiadores judíos occidentales se las arreglaron para sacar la historia del pueblo judío por la puerta de atrás y sustituirla por la historia de la religión judía, cuya expresión más pura y elevada era sin duda la reforma de la sinagoga, una metodología que, aunque más bien teórica, les libraba de

su embarazoso origen y les permitía lanzarse de un solo salto a una historia mundial, cuyo «ritmo progresivo» había dado paso temporalmente a una muestra paradójica tanto de fiero patriotismo como de «gratitud» servil.[3] Esta encumbrada objetividad de los judíos occidentales (para quienes ser judío ya no tenía que ver más que con una religión en la que ya no creían y que, en consecuencia, pretendieron convertir el entero pasado europeo en el suyo propio, ignorando el hecho de que dicha historia los había sometido a los pogromos y a la persecución), esta indiferencia de los asimilacionistas fue contrarrestada por la militancia de la historia nacionalista del Este, que constituía su mayor mérito. Así, ésta acertó a escribir una «historia mundial del pueblo judío», que además de su valor en cuanto recolección planeada y coherente de materiales, demostró una cosa: que los judíos son un pueblo. Los historiadores asimilacionistas dirigieron su enfurecida polémica contra esta idea (y no contra una incapacidad obvia para comprender ciertas conexiones históricas). Después de todo, su propia preocupación era demostrar que los judíos son todo tipo de cosas —una religión, la sal de la tierra, los ciudadanos del mundo por excelencia— salvo un pueblo.

Ambos tipos de historiografía judía se caracterizan por su incapacidad para explicar el *antisemitismo*; ambos pretenden reducirlo a opiniones individuales sobre los judíos. La historiografía nacionalista se conforma simplemente con examinar la historia en busca de tendencias amistosas u hostiles hacia los judíos y, habiendo evaluado tales ideas, las ensambla a modo de parches. Sin

embargo, los historiadores asimilacionistas, que cuentan al menos con la ventaja de tomar en serio el antisemitismo, si bien únicamente bajo la más inocua de sus formas, se dedican a refutar las opiniones individuales —concepciones equivocadas en los grandes hombres, mentiras en el caso de aquellos que están por debajo— en la creencia de que éste es el mejor modo de contribuir al progreso de la época. Frente a la acusación antisemita de que los judíos no son productivos, ellos invocan a Moisés y a los profetas, a Maimónides, a Spinoza, a Heine y a Marx como ejemplos de lo contrario. Una cita errónea del Talmud se contrarresta con otra precisa. Por su propia naturaleza, la lista de tales argumentos es inacabable y sus límites se hallan solamente en el talento para la invención de los propios enemigos. Al ser *acrítico* en el sentido literal de la palabra, dicho enfoque nunca se hace la pregunta de qué es lo que hace posible el antisemitismo y que sus acusaciones sean, después de todo, creídas. Nunca se pregunta por las condiciones efectivas que constituyen la base para tales «calumnias y concepciones erróneas». Esto resulta especialmente cierto para la época moderna. Existe un reconocimiento real y un análisis de aquellas fuerzas que han determinado nuestra historia en aquellas épocas anteriores a cualquier proclamación de emancipación, pero solamente en tanto que ese pasado distante ha sido ya condenado por el mismo entorno en el que vivían los judíos. Con la emancipación, cesa toda crítica judía del entorno no judío. Para los asimilacionistas, la historia de los judíos coincide con la historia de aquellas naciones en las que viven. La historia judía degenera en una crónica de las diversas comunidades urbanas de judíos, e

incluso esto se escribe como una apología, como prueba de la antigüedad de la comunidad judía respectiva, mientras que el antisemitismo, tanto si es una opinión como si es un movimiento político, queda excluido de dicha historia positiva y, por tanto, caracterizado como «barbarismo medieval» y «prejuicio desfasado».

Mientras que la historiografía nacionalista se basa en la asunción acrítica de una *distancia por principio* entre los judíos y su nación anfitriona, los historiadores asimilacionistas optan por la asunción igualmente acrítica de una *correspondencia total* entre los judíos y la entera nación anfitriona. La ventaja de la hipótesis nacionalista sobre la asimilacionista es puramente práctica: no conduce a tales absurdas ilusiones. Por ejemplo, en Alemania había clase obrera alemana y burguesía alemana; había tenderos y granjeros alemanes, bávaros, prusianos, suabos, etc.; y había también alemanes puros *per se*: los judíos. Mucho antes de que Hitler inventase su *Volksgenosse* (camarada étnico), esta misma abstracción se había deslizado en las mentes de medio millón de personas. Los judíos eran alemanes y nada más, y puesto que no eran nada más que alemanes no podía haber diferencia de intereses entre ellos y cualquier segmento dado del pueblo alemán.

Debe reconocerse a la *crítica sionista* el mérito de haber acabado con este absurdo al demostrar que estos «nada más que alemanes» podían hacer acto de presencia bajo una luz tan excesivamente positiva solamente porque —en la medida en que nunca se asimilaban verdaderamente del todo en ninguna parte— de hecho no pertenecían de pleno derecho a sociedad alguna. Lo que es más, su propio patriotismo

exagerado les permitía engañarse a sí mismos, pero a nadie más, con respecto a este hecho.

Pero para el sionismo —como para la historiografía nacionalista— el estatus de «nación de extranjeros» queda tan difuso como la correspondencia total de los asimilacionistas. En lugar de una abstracción —el pueblo alemán— ahora tenemos lo que son más o menos dos abstracciones opuestas: el pueblo alemán y los judíos. Con ello se despoja a la relación entre los judíos y su nación anfitriona de su historicidad, y se la reduce a un juego de fuerzas (del tipo de atracción y repulsión) entre dos sustancias naturales, una interacción que se repetirá allí donde haya judíos. De este modo, la concepción sionista permanece arraigada al absurdo de la asimilación, y se eleva a las alturas de unas contraafirmaciones que resultan igualmente dogmáticas. Para el sionismo, la asimilación fáctica —es decir, el hecho de una transformación completa de los judíos europeos occidentales— es extraña a una sustancia judía que permanece siempre igual, en oposición a la que se encuentra en la sustancia igualmente eterna del pueblo anfitrión. Las relaciones entre las dos se rigen por un respeto logrado cuando cada una mantiene la distancia apropiada. Por descontado, resulta de lo más lamentable que finalmente este respeto actúe de hecho en una sola dirección, esto es, solamente por parte de los sionistas, quienes, a modo de compensación, no se avergüenzan de mostrar todo el respeto debido a la otra sustancia incluso cuando adquiere la forma de antisemitismo.[4] Para el sionismo, la historia de la emancipación es el preludio de una catástrofe que tenía que acompañar al desarrollo de la

conciencia nacional. De acuerdo con dicha concepción, las cosas marcharon bien durante tanto tiempo debido solamente a las ilusiones liberales y al sesgo individualista de la Ilustración.

Los asimilacionistas nunca fueron capaces de explicar cómo podían haber salido las cosas tan mal, y para los sionistas queda aún el hecho sin resolver de que las cosas podían haber salido bien. Ambas concepciones comparten el mismo defecto, y ambas surgen del miedo generalizado entre los judíos *a admitir que hay y siempre habrá divergencia de intereses entre los judíos y los segmentos de la población con los que conviven.* Como medio para evitar el reconocer a algún enemigo verdadero y específico, la generalización y la interpretación errónea convierten el acercamiento real en una correspondencia completa y la diferencia real en una alienación sustancial. El miedo judío confía el estudio de sus propios asuntos a las necesidades transitorias de los antisemitas. Tan sólo la asimilación a escala internacional, que equivaldría a la desaparición de los judíos, o un orden social que no conozca intereses internacionales contrapuestos podría poner punto final al hecho de que existen diferencias de intereses. El reconocimiento de este factor, por sí solo, puede servir como piedra de toque para saber si la gente reconoce la existencia de la cuestión judía o pretende ocultarla.

Tales intentos de ocultación normalmente se enuncian del modo más claro en las denominadas *soluciones a la cuestión judía.* Para nosotros son de interés aquí únicamente aquellas formuladas por judíos para judíos. Esto significa que dejaremos fuera a la Rusia soviética, el único país en el

que los derechos civiles de los judíos están garantizados por ley en su constitución, que define el antisemitismo como un crimen recogido en el código penal y que, por tanto, lo concibe no solamente como una amenaza para los judíos, sino para la sociedad en su conjunto. La solución rusa cae fuera del ámbito de nuestro análisis simplemente porque no resuelve nada a nivel internacional, ni es ésa su intención programática.[5]

La asimilación completa y la construcción de Palestina por los sionistas no se han quedado en la mera fase de su invención o proclamación, sino que determinan hasta el día de hoy casi todo lo que pueda denominarse de modo aproximado política judía. Ambas teorías tienen al antisemitismo moderno como su causa esencial y, por tanto, se las debe entender siempre como discusión, polémica, justificación o simplemente como una escapatoria.[6] La principal acusación conceptual dirigida contra nosotros es —en términos generales— que los judíos son *extranjeros.* Desde que Herder definiese por primera vez a los judíos como «un pueblo asiático extraño a nuestro continente»,[7] su acusación se ha desarrollado en diversas direcciones. Sin embargo, en todos los casos ha sido la única acusación que una apologética simple y directa ha encontrado difícil responder. Vale la pena señalar que fue necesaria la formulación de toda una teoría para contrarrestar esta, y solamente esta, definición; pues su consecuencia directa, de hecho, es que se pone en duda la legitimidad de la emancipación, que había surgido de una constelación histórica extraña, no judía, por la que los judíos nunca habían luchado y que no pertenecía al curso de su historia.

Al menos esto es lo que parece a primera vista, cómo sucedió realmente es algo que analizaremos más adelante.

Ambas teorías, la de los asimilacionistas y la de los sionistas, ninguno de los cuales es suicida de profesión, conservan en cierto sentido la acusación de extranjería, los asimilacionistas degradándola a una diferencia religiosa inocua y proyectando cualquier otra diferencia a un pasado que, como todo el mundo sabe, corrompía a los judíos al tratarles mal. Cualquier cosa que no sea una diferencia de religión no es sino el residuo de una fea historia que ha de caer por sí misma en el proceso de asimilación. En cuanto a la diferencia de religión, los judíos —desde Moses Mendelssohn— tienen la ventaja sobre la Europa cristiana de un monoteísmo puro, que el resto de la humanidad alcanzará al final de los tiempos (¡y ello ha llegado a ser la esperanza mesiánica!). En todos los demás asuntos los judíos emancipados ya están participando en la historia de la humanidad. Nadie responde a la pregunta acerca de en qué consiste la historia de la humanidad —aparte de la historia nacional de sus pueblos—, de no ser la evolución hacia un monoteísmo puro.

Esta huída hacia la historia de la humanidad no explica teóricamente el hecho, manifiestamente casual, que ha convertido a los judíos con un pasado judío en ciudadanos de diversos países con diversos pasados. Dicha vergüenza ha dado lugar al cómico patriotismo que hace que los judíos alemanes sitúen el origen de su historia en Hermann el Querusco,[*] y que los judíos franceses hagan lo propio con Vercingetórix.

Todas las teorías que ven la salvación de los judíos en la

asimilación están basadas en la premisa de un pueblo anfitrión que constituye un organismo totalmente unificado y sin diferencias. El objetivo es la integración en dicho organismo. Los judíos se convierten en ciudadanos alemanes de fe judía. Cualquier admisión de pertenencia a una cierta clase o a un cierto pueblo es evitada. Quienquiera que se atreva a afirmar algo así es tachado de judío antisemita. Ello conduce a la más embarazosa y absurda de las situaciones. Con objeto de asimilar y de implicar en la asimilación a tantos judíos como sea posible —puesto que todo judío no asimilado, en cuanto prueba viviente de sus orígenes extranjeros compartidos, es un peligro para todos los demás judíos—, la organización constituye un requisito previo. Desde el comienzo del siglo XIX, los judíos residentes en los países de la Europa occidental han existido políticamente en cuanto judíos solamente en el seno de organizaciones cuyo propósito era el de hacerles desaparecer (al mismo tiempo, claro está, que realizaban una contribución nada insustancial a la preservación de la comunidad judía alemana). Puesto que, según sus propias ideas, los judíos se amoldaban al interés general del pueblo alemán, vagamente definido, y, al mismo tiempo, paradójicamente tenían su propia organización, se sintieron obligados a afirmar su especial confianza en cualquier gobierno que estuviese en el poder, que era siempre para ellos simplemente una expresión circunstancial de ese interés general evidente. Ellos siempre eran leales por principio, y no podían ser de otra manera. Haciendo gala de su lealtad dejaban que los gobiernos sucesivos les avalasen, sin darse cuenta de cuán poco dignos de confianza les hacía parecer esto a los ojos de los demás.

La acusación antisemita de traición es una pura fabricación, pero dicha creencia tiene su base en esta táctica de los judíos asimilacionistas. En ese sentido, el año 1933 no es más que el resultado natural de la conformidad completa de los judíos con *el* pueblo alemán. Hitler, el verdadero representante *del* pueblo alemán, empleó a los judíos a fin de obtener tanto una base ideológica de su quimera de una teoría racial como una base emotiva para el concepto de *Volkgenosse* (camarada étnico). Todo lo que precisaba era declarar sin tapujos que los siempre leales judíos eran el enemigo público número uno.

La identificación reduccionista de la extranjería judía con los ropajes raídos de la religión no fue suficiente para cubrir la desnudez de toda una clase de personas que ya no creían en la defensa de sí mismos, quienes, abiertos a todo tipo de ataques, los consideraban con una total incomprensión. A pesar de todas las protestas en sentido contrario, las estadísticas económicas en su totalidad demuestran que los judíos alemanes no pertenecían al pueblo alemán, sino, en todo caso, a su burguesía; e incluso esta diferenciación no fue suficiente, como tendremos ocasión de comprobar. A pesar de todo ese patriotismo, la unidad judía internacional está documentada por la solidaridad forzosa con los «hermanos de fe» que sigue a cada pogromo. Mientras que los ropajes de la religión se desgastan más y más —cada vez menos «hermanos de fe» acuden a la sinagoga, cada vez menos «cristianos» van a la iglesia—, la extranjería sigue en pie y se hace más fuerte. Y al final de todo, ¿qué es lo que ocurre con todo este amasijo de teorías judías chapuceras, que hacen uso de la religión

para ocultar algunas cosas pero que siguen recurriendo a la religión como modo de preservar algún resto de autonomía? Al final, y al servicio de un antisemitismo más elevado, se condena a los judíos a la desgracia adicional de verse incluidos en el mismo cajón que los cristianos y, en efecto, de ser considerados idénticos a ellos.

> Durante ochocientos años, desde la época de las cruzadas, los judíos han sido perseguidos, apaleados, denigrados y tachados de heréticos. Y ¿por qué? Porque se obstinaban en seguir siendo judíos, incluso aunque hubiese cristianismo en el mundo. Y hoy, al mismo tiempo que el cristianismo pierde prestigio, ¿qué nos sucede? De pronto el alabado cristianismo se convierte en judaísmo despreciable, el cristianismo de Europa es en sí mismo una judaización que ha privado a los alemanes de su espléndida religión. (Moritz Goldstein)

Mucho antes de la catástrofe efectiva, estas contradicciones obvias —así como la inutilidad y la falta de efectividad aún más evidentes en las ideas nacidas de la desesperación— podrían haber llevado a un hombre honesto, sin prejuicios ni conocimiento de la historia de este cúmulo de desgracias, a sacar la siguiente conclusión: «Podríamos demostrar fácilmente la absurdidad de la posición de nuestros enemigos y mostrarles que su hostilidad no tiene fundamento. Pero ¿qué ganaríamos? Ello prueba que su odio es genuino. Cuando todas las calumnias han sido refutadas, cuando todos los juicios falsos han sido desbaratados, su aversión contra nosotros sigue siendo irrefutable. No nos ayuda en nada quien no comprenda esto».[8]

Esta «nueva percepción» —en realidad, la descripción de un fenómeno y la admisión de un fiasco— constituye el punto de partida para el *sionismo* de Herzl en la Europa

occidental. La aversión de los otros se transforma en una fijación generalizada y se desplaza hacia un falso objetivo: la sustancia judía. Esta sustancia judía adquiere la forma de los judíos en una situación anómala y puede, por tanto, ser expresada de manera anómala. El objetivo último de la política judía es la normalización de las condiciones para el desarrollo de la sustancia judía. Llegar a ser un pueblo como todos los demás pueblos, ése es el objetivo; pero siempre con esta condición específica: *como todos los demás pueblos*. En comparación con dicha extranjería sustancial y con la aversión que surge frente a ella, todas las acusaciones y las calumnias individuales no son más que meros síntomas, y como tales no tienen cura ni pueden tomarse en serio. Por supuesto, hay un acuerdo con puntos específicos de la apología asimilacionista, pero se da un desacuerdo con respecto a su eficacia. Mientras que la apología asimilacionista analizaba el antisemitismo como errores y calumnias por parte de individuos, el sionismo presupone y encuentra algo más *detrás de* las opiniones personales; sin embargo, no se trata de ciertos hechos verificables, sino de la eterna lucha entre sustancias extrañas entre sí, con lo que se desvincula al antisemitismo nuevamente de cualquier análisis histórico relacional. En este respecto, también los sionistas —con absoluta falta de visión histórica— aceptan ciertamente la herencia dejada por los asimilacionistas, sólo que poniéndola del revés. Allí donde estos últimos imaginaban que habían llegado a ser *como* el pueblo alemán, los primeros responden: no, tal y como prueba el antisemitismo, somos totalmente *extraños* a ese otro pueblo que nos desprecia en razón de su sustancia inalterable.

Dicha generalización esquemática parece amoldarse perfectamente a la de los Nacional Socialistas, que cristalizan su concepción mundial de una *Volksgemeinschaft* (comunidad étnica) en el antisemitismo. Cómo sea esto posible es, desde luego, la pregunta fundamental que debe plantear cualquier examen histórico del antisemitismo hoy.

El sionismo alemán tomó el liderazgo en Europa occidental, del mismo modo que lo hizo el antisemitismo alemán. La teoría sionista de la sustancia parecía ser el correlato perfecto de las condiciones en Alemania. Ello dio al movimiento su ímpetu teórico, pero existía también un impulso moral inicial. La protesta contra una vida por la que hay que pagar tronchándose la espalda proporciona un buen comienzo para la descripción de tales fenómenos, pero queda presa en la mera descripción. Dado que el sionismo se basa en una teoría profundamente antihistórica, demuestra ser incapaz de ningún análisis real. Desde el comienzo es invadido y falsificado por otros con intereses propios, ya sean las masas de judíos del Este o del Oeste, la gran mayoría de los cuales permanece en sus países de nacimiento. En beneficio de estos últimos el sionismo debe mantener un doble patriotismo, a fin de mostrarse tan leal como lo habían sido siempre los asimilacionistas. Ni siquiera el sionismo se atreve a representar intereses judíos específicos dentro de un país específico, sino que debe proyectar un ideal fuera de sus fronteras, como si el interés judío existiese solamente en Palestina. Y, puesto que depende de la ayuda de los judíos ricos —quienes, cuando se trata de cuestiones materiales, no son muy amigos de ideas elevadas—, debe apelar a *sus* intereses y mantener a los

«hermanos de fe» en el Este a una distancia considerable de *sus* propios países, lo que significa, en último término, apelar al peor elemento, a aquel que más claramente está en conflicto con los intereses de los judíos en su conjunto.

Ésta es la razón de que el intento inicial de Herzl de basar el sionismo en un análisis realista —comenzando con la denominada «superproducción de la clase media»— nunca se desarrollase y acabase únicamente en montones de estadísticas. Mucho más significativo en términos teóricos ha sido el sionismo de Buber, que pretende explicar la «sustancia» judía por medio de una profundidad pseudofilosófica. La fijación de la extranjería en algo sustancial da lugar a una prisa loca por definir a la comunidad judía, al judío, a lo judío, etc. Las respuestas son variadas y contradictorias, y resultaría bastante necio el discutirlas en detalle; dado que todas ellas toman su inspiración de lo que quiera que el «*zeitgeist*»[*] haga decir a sus autores, cualquiera de ellas puede estar pasada de moda mañana mismo. En cualquier caso, el simple planteamiento de tales cuestiones pone, asimismo, al sionismo teórico en una proximidad permanente y altamente peligrosa con los peores intereses partidistas y los teoremas antisemitas. Si, en efecto, se precisan definiciones, aquellas basadas en la raza aparecerán como las más probadas y verdaderas, incluso cuando la doctrina de la raza surja de un contexto muy diferente y sólo secundariamente a partir de una necesidad cualquiera por definir qué es un judío.

En todo respecto, el sionismo es el heredero legítimo de la asimilación. Surgió cuando la asimilación se fue a pique y

es la consecuencia de una emancipación abandonada y fallida. Extrae su legitimación de la desgracia y el dolor en los que las políticas ilusorias de los asimilacionistas han sumergido a toda la Europa occidental. El sionismo tiene en su haber algo que supera a todas esas políticas juntas, y ello es la construcción de Palestina, que es, después de todo, un hecho y un factor de la política judía que ya no puede ser excluido de nuestro pensamiento ni de nuestro discurso. Pero con esa realidad, con Palestina, los sionistas no saben qué hacer. Si bien hace ya bastante tiempo que tuvieron que admitir que Palestina no es *la* solución a la cuestión judía, con todo se han centrado solamente en Palestina y han perdido interés en las cuestiones más vitales de la diáspora judía. Apoyándose en la ilusión asimilacionista de un pueblo unificado, el sionismo la ha sustituido por la ilusión de una sustancia única y eterna. Aunque el sionismo contrarresta la lealtad indiferenciada con el principio de extranjería, también se ha vuelto ciego para cualquier diferenciación entre amigo y enemigo, siendo ambos igualmente extraños.

Los sionistas son incapaces de representar los intereses judíos a una escala global. Nunca asumen la igualdad de derechos garantizada a los judíos en la Constitución soviética, pero están dispuestos a negociar con gobiernos abiertamente antisemitas. Al defender los intereses de una comunidad judía mundial claramente unificada, traicionan los intereses inmediatos de las masas judías en Europa del Este (véase, por ejemplo, el Acuerdo de Traslado a Palestina con el gobierno alemán, que allana el camino a todos los gobiernos antisemitas para aumentar las exportaciones e incrementar el cambio de divisas). Pero, puesto que toda

razón —que para estos herederos de la asimilación está representada únicamente en la apologética asimilacionista— se ha ido a pique bajo el poder de otros, los sionistas están dispuestos en cualquier momento a abandonar la resistencia y reconocer la fuerza como derecho. Cualquier pérdida de dignidad nacional se justifica con la afirmación de la primacía de los intereses en Palestina y el renacimiento de la «sustancia» judía.

Así acaba la historia de los resucitadores de la autoconciencia judía y de la dignidad nacional. Los Don Quijotes, que sobre la base de puros ideales y pura protesta moral creían que estaban protestando y actuando con benevolencia, se han convertido en practicantes de la *realpolitik*, en ciegos devotos de las relaciones temporales de poder. Por miedo a unos pocos intereses capitalistas judíos, organizan congresos que ni siquiera se atreven a protestar por la persecución de los judíos. El sionismo, como movimiento político, tiene las alas cortadas, de un lado por los intereses relativos a la construcción de Palestina, y del otro por los intereses defendidos por grandes sectores de la comunidad judía. Nunca ha tenido a las grandes masas detrás de sí, sino que ha vivido gracias al crédito de ser la vanguardia del pueblo judío. En este mismo momento los frentes se han endurecido y su crédito se ha agotado.[9] Por el bien de Palestina ha abandonado la política judía a una escala global. Tan sólo representa a aquellos que aún esperan certificación, de modo que el sionismo pueda ayudarles a huir de sus opresores, así como al sector más progresista de la burguesía judía de la Europa occidental, que, temiendo por su propia existencia, espera que el

sionismo —como todas las organizaciones de emigración— pueda proporcionar algún respiro.

La falta de interés del sionismo por su enemigo político, su ceguera programática para las nociones de amigo y enemigo, contiene dentro de sí —visto *à la longue*— la peligrosa ilusión de la posibilidad de una *política judía autónoma*. Dicha idea se formuló por primera vez de manera clara y programática en el folleto «Autoemancipación», publicado por Pinsker en 1882. Pinsker presenta ya la asimilación burguesa como un fracaso e intenta encontrar una nueva respuesta para el odio a los judíos, para este eterno «miedo a los fantasmas» entre las naciones. En contraste con la emancipación en la Europa occidental, la «autoemancipación» no ha de ser un «regalo» o un pacto que pueda ser rescindido por los poderosos cuándo y cómo ellos deseen, sino más bien un tipo de renacimiento nacional, una *auto*liberación del gueto, y su garantía descansa en la lucha para obtenerla. En este contexto, Palestina era y sigue siendo considerada como el territorio donde se puede lograr la autoemancipación. La construcción de Palestina y la política autónoma judía que la acompaña es a lo que el sionismo ha permanecido ligado hasta hoy. Y ésa es la razón por la que las actuales organizaciones sionistas se aferran a esa idea a pesar de todas sus obvias contradicciones y de toda la sofistería concebible, casi como si se quisiese demostrar *ad oculus* la imposibilidad de una política tal.

En principio, el sionismo como movimiento político dirige su apelación a todos los judíos. Fundamenta su apelación en la tesis de que el estatus de los judíos en el

mundo dependerá de la construcción de Palestina, que solamente esto puede garantizarles una posición política mejor. Para ello se precisa al menos la apariencia de políticas independientes basadas en y al servicio de intereses judíos exclusivamente. En su propaganda, mantiene la polémica —aunque con intensidad siempre decreciente— contra todos aquellos que quieren hacer de Palestina un mero «asilo nocturno».

Lo que en realidad estamos presenciando es cómo, con cada día que pasa, el sionismo está siendo obligado a mantener una relación de vasallaje con Gran Bretaña, un estatus que debe aceptar para evitar ser castigado con la pérdida de lo que ya se ha logrado. Esta acusación es antigua. Desde la Declaración Balfour, los judíos han sido denominados los «pacificadores del imperialismo británico». La respuesta sionista habla de «intereses coordinados». Las cosas han llegado a un punto en el que ya no hay ninguna duda de que los intereses judíos están subordinados a los británicos. «Sin los judíos no habría Palestina», dijo recientemente un político británico. Ciertamente *para Inglaterra* no habría Palestina sin los judíos. Una vez más somos los receptores de la emancipación, esta vez no en nombre de los «derechos humanos», sino más bien en nombre de derechos nacionales que nos son ofrecidos como un «regalo»; e incluso un «Estado judío» —que no nos hemos atrevido a mencionar durante décadas, ni siquiera en nuestra propia propaganda, del mismo modo que en su día Mendelssohn no se atrevió a pedir la emancipación en su propio nombre— nos es ofrecido como un añadido a intereses extranjeros y como parte de una historia

extranjera, la del Imperio británico.

Desde los días en los que los nobles polacos invitaban a los judíos a su país para actuar como recolectores de impuestos, actuando así como escudo frente a los campesinos que pretendían esquilmar, nunca ha existido una coordinación de intereses tan ideal, una cooperación tan perfecta. También en aquellos días los judíos llegaron regocijándose por la convergencia de tantos intereses distintos, e inconscientes de su futuro papel. No sabían más sobre los granjeros polacos de lo que los representantes sionistas sabían sobre los árabes antes de la Declaración Balfour. En aquellos días, los judíos de Europa central escapaban de los pogromos de la baja Edad Media hacia un paraíso de intereses convergentes en el Este, y aún hoy nosotros sentimos las consecuencias de ello. Incluso en aquel entonces no éramos ni grandes villanos ni agentes a sueldo, simplemente estábamos pagando el precio de seguir con vida.

La bancarrota del movimiento sionista causada por la realidad en Palestina es, al mismo tiempo, la bancarrota de la ilusión de una política judía autónoma y aislada. Una vez puesto a prueba, el reclamo de la autoemancipación se ha convertido en una expresión vacía (aunque también en la expresión más necia y engañosa de la historia moderna). Todo el que sueña el sueño de la autonomía y acepta este regalo —otorgado por el accidente de constelaciones políticas— de aliados a los que debe entonces idealizar por el bien de la autonomía puede algún día descubrir que su aliado es su enemigo. Quien imagina que existe una «sustancia» judía permanente, que está más allá de las

luchas diarias entre intereses diversos, un día verá sus más altos ideales traicionados en beneficio del peor de los intereses.

Los eslóganes sionistas se han convertido en expresiones vacías. Escondidos tras ellos se hallan los intereses de una pequeña burguesía en el Este, perseguida por los pogromos y reducida a la pobreza, y los de una burguesía en el Oeste que se halla en grave peligro, y que debe, sin embargo, intentar frenar el flujo de emigrantes de sus propios países. A los primeros se les deja como están, financiados por los segundos (del mismo modo que ocurría con el sistema de caridad de los judíos en buena posición, contra el que los sionistas montaron en el pasado su querida rebelión). Ambos «partidos» están dispuestos a hacer cualquier concesión política, dispuestos a aceptar el apoyo de gobiernos antisemitas o a convertirse en tropas guardianas del imperialismo británico; es decir, dispuestos a renunciar a la política judía en general. El sucesor del fracaso de la asimilación burguesa es un fracasado movimiento nacionalista burgués.

«¡Cuán pobremente defendido está Israel! Falsos amigos custodian sus puertas, mientras sus guardianes en el interior son la necedad y el miedo.» (Heine, «El rabino de Bacharach»)

II *El país clásico del antisemitismo*

Ninguna otra nación en la historia mundial reciente ha

inflingido tanta desgracia sobre los judíos como Alemania. Ningún pogromo en Polonia o en Ucrania fue nunca tan devastador como el triunfo del nacional socialismo, con su establecimiento de una concepción del mundo antisemita sistemática.

Ninguna otra nación en la historia mundial reciente ha tenido tanto significado para los judíos como Alemania. En ningún otro lugar se rindió un servicio mayor para la liberación de los judíos como en la misma Prusia, donde, desde Lessing a Wilhelm von Humboldt, la cuestión judía y la emancipación judía fueron equiparadas con la lucha por la libertad humana y la justicia universal.

Del mismo modo que el año 1933 marca para nosotros el comienzo de la desnacionalización de los judíos —incluyendo los de Polonia y Rumanía, por nombrar solamente los dos países con la mayor población judía—, del mismo modo la obra de Lessing *Natán el sabio* y el ensayo de Dohm difundieron en su tiempo el mensaje de la Declaración de los Derechos del Hombre para los judíos, tal y como fue proclamado en la Revolución francesa. Pero también los primeros grandes pogromos de la época moderna —en Rusia durante la década de 1880— fueron «predichos» y justificados ante los ojos de una población urbana ilustrada y de la entera Europa progresista, por virtud de una obra antisemita traducida del alemán;[10] un intento lamentable, aunque repetido a menudo, por armonizar las tendencias antisemitas modernas con las carnicerías decretadas y toleradas bajo condiciones feudales insufribles, y presentar el resultado como la cima de la modernidad y del progreso.[11] Así también, las leyes que

regulan a los judíos de Rumanía —adecuadas para los siglos XVII o XVIII, pero ciertamente no para el XIX o el XX, leyes que el Tratado de Versalles abrogó durante unas escasas dos décadas— basaban su existencia en el mismo antisemitismo alemán y su lema: «Rumanía para los rumanos». Del mismo modo, incluso los liberales ingleses tuvieron que tranquilizar sus conciencias con ayuda de Marr y Treitschke durante la campaña antisemita de la Crisis del Este, en 1877-1778.[12]

Lo que a primera vista aparece como el absurdo de emparejar eslóganes hipermodernos con condiciones extremadamente atrasadas deja de parecerlo cuando se deja por un momento de considerar el blindaje puramente ideológico de tales movimientos y uno se da cuenta de que la moderna emigración en masa de los judíos comenzó con los pogromos rusos de la década de 1880. Desde 1800 a 1880 solamente se habían desplazado una media de 3.000 judíos del Este hacia el Oeste. A consecuencia de los pogromos rusos, 50.000 judíos emigraron anualmente durante las últimas dos décadas del siglo XIX, de los que un porcentaje cada vez menor permanecieron en Europa, mientras que la mayoría se desplazó a América. Antes de la primera guerra mundial, 135.000 judíos se desplazaron cada año. Debido a las restrictivas leyes de inmigración en casi todos los países y a la necesidad cada vez menor de los judíos rusos por emigrar, el número de emigrantes judíos ha caído a 65.000 por año, y nunca ha vuelto a alcanzar el récord de la preguerra.[13] Con la llegada de Hitler al poder la necesidad de emigrar alcanzó una intensidad nunca conocida anteriormente, pero dada la persecución generalizada de los judíos, a consecuencia del antisemitismo alemán, la

emigración judía ha regresado a un punto muerto. Las masas judías no son admitidas en ningún lugar del mundo. La historia del pueblo judío ha vuelto de nuevo a ser una. La era que los dividía en judíos del Este y en judíos asimilados fue seguida por la era de la emigración, que a su vez, ha llegado a su fin con la generalización del antisemitismo y el reavivamiento de la cuestión judía en prácticamente cualquier país en el mundo. Cualquier diferenciación entre burguesía «progresiva» y naciones feudales atrasadas se ha hecho insostenible. Con la ayuda de las naciones más progresistas, los países atrasados dotan a su barbarismo de maneras fascistas, muy modernas, mientras que las naciones progresistas están volviendo a los métodos bárbaros como el medio más efectivo de introducir un estado de agitación en sus gobiernos.

Los primeros congresos internacionales antisemitas se celebraron en Alemania, al mismo tiempo que los primeros pogromos modernos desencadenaban su furia en Rusia. El antisemitismo alemán ya ha inventado un tipo de fundamento teórico común para las diversas y contradictorias tendencias halladas entre los europeos hostiles a los judíos. En la mayoría de los países de Europa los judíos aún no habían obtenido la emancipación.[14] Mientras los judíos de todas partes seguían peleando su lucha con argumentos que provenían de la historia prusiana —pues, desde Adolphe Thierry y Mirabeau, ninguna lucha por la liberación de los judíos en Europa ha dejado de extraer su fuerza espiritual de Lessing, y sus argumentos de Dohm—,[15] la guerra moderna para destruir a los judíos, bajo los auspicios del ascendiente intelectual alemán, era

anunciada en muchos países.

Desde *Natán el sabio*, de Lessing, hasta *El mito del siglo veinte*, de Rosenberg, toda liberación y toda catástrofe experimentada por los judíos europeos ha podido extraer su base teórica y su impulso espiritual de Alemania, y siempre mucho antes de que cualquier aplicación práctica tuviese lugar en la misma Alemania. Un período largo de cien años se extiende entre Lessing y la emancipación, y no tuvieron que transcurrir ni siquiera sesenta y cinco años para llegar desde Marr, el fundador del antisemitismo moderno, hasta la victoria de Hitler. No fue sino hasta la total victoria del antisemitismo que Alemania obtuvo su genuino estatus «clásico» en lo tocante a la cuestión judía; no fue sino hasta el Tercer Reich que la radicalidad de la teoría ya no se encontró en contradicción con ningún tipo de concesión práctica. La breve era de la igualdad de derechos nunca pudo presumir de algo así.

Resulta tan extraño como comprensible que los judíos depositasen su confianza del modo más cándido en el país con el cual teóricamente tenían una deuda mayor. Al final del siglo XVIII en Prusia, la cuestión judía era planteada como una parte de las cuestiones políticas más acuciantes en la historia europea. La represión de los judíos se convirtió en el símbolo de las condiciones sociales de la época. La lucha por emancipar a los judíos no tenía que ver con los judíos, ni con un pueblo oprimido; lo que teóricamente se pedía era un símbolo visible de la liberación humana, del progreso y del abandono de los prejuicios.

Ello demostró ser la fuente de una gran cantidad de daño. Desde el comienzo, los judíos se convirtieron en *el*

judío, los individuos se transformaron en un principio. Natán, el sabio, no es un hombre noble de ascendencia judía, sino más bien un ejemplo poético, una prueba poética de que el judío *puede* ser noble (de manera parecida a como Moses Mendelssohn se convirtió en el ejemplo y la prueba viviente de dicha posibilidad). La liberación debía extenderse no solamente a los judíos que uno pudiese conocer, no al humilde buhonero o al prestamista de grandes cantidades de dinero, sino a «el judío en general», tal y como éste *puede* ser y como se encontró en Mendelssohn, su nuevo representante; y él, en contrapartida, no debe ser un judío, sino un ser humano. Incluso el judío es un ser humano: la cosa más improbable de todas. Y de este modo el judío se convirtió en el principio de lo que significa ser humano, su liberación en el símbolo de la liberación del hombre. Dichas discusiones sobre la cuestión judía permanecieron siempre a un nivel teórico y se restringieron a los derechos humanos, no a la posibilidad de alcanzar iguales derechos para un conciudadano de una fe distinta a la cristiana y distinto al mundo que le rodea.

Los judíos iban a convertirse en el ejemplo, en el caso tipo de los derechos humanos, e iban a suministrar la prueba de hasta qué punto «la naturaleza humana, que es universalmente la misma, es capaz del cultivo más logrado y de la degeneración más desafortunada». Los judíos son meramente el ejemplo para mostrar dicho cultivo y dicha degeneración. El propósito de Dohm no es «escribir una apología de la comunidad judía o de los judíos; él simplemente presenta la causa de la humanidad y defiende sus derechos. Cuán afortunado es para *nosotros* cuando esa

causa se convierte también en *nuestra* causa, cuando no se puede abogar por los derechos del hombre sin defender los nuestros al mismo tiempo».[16] Con estas palabras, Mendelssohn está simplemente resumiendo el fundamento *teórico* desde el que Lessing y Dohm plantearon la cuestión judía.

La gran oportunidad que, a pesar de todas sus deficiencias, Alemania otorgó a los judíos consistió en que no había manera de cortar esa vinculación con la causa de los judíos, ni por los no judíos, que como antisemitas resultaban siempre sospechosos a los hombres de la Ilustración, ni por los judíos, quienes más adelante habrían asegurado de buena gana su emancipación al margen de todos los conflictos políticos. Después de todo, si queremos luchar por nuestros derechos hoy debemos retroceder a estos primeros comienzos, pues solamente sobre esta base tenemos alguna perspectiva de encontrar aliados y de unirnos a la lucha por la libertad en todas sus formas políticas. Desde que la Ilustración alemana formuló la ecuación teórica entre la causa de los judíos y la de los derechos humanos, desde que la Revolución francesa pusiese dicha vinculación en práctica, se trazó de manera irrevocable el patrón que habría de seguir nuestra historia.

La excelente ventaja que se derivó del planteamiento de la cuestión judía, de esta manera fundamental, se convirtió en una desventaja significativa cuando la asimilación económica —cuya legitimación política fue negada en Alemania durante casi ochenta años— convirtió a un pueblo perseguido y oprimido en un pueblo de banqueros, comerciantes y cargos académicos. Tal pensamiento

abstracto se vengó rápidamente de nosotros cuando los «amigos» se convirtieron en enemigos, al ver que los judíos no estaban oprimidos universalmente. Durante este proceso, por el que un pueblo de personas oprimidas, con ciertos privilegios y funciones limitadas, se convirtieron en ciudadanos sin derechos políticos, los judíos perdieron a sus mejores amigos políticos: los herederos de la Ilustración, que habían insistido en la emancipación de los judíos junto con el resto de la humanidad y que ahora acusaban a los judíos de transformar la emancipación en un privilegio para ellos mismos y no para todos los pueblos oprimidos. Estos antiguos amigos finalmente se convirtieron en antisemitas, pues de un modo u otro seguían teniendo problemas con la vieja quimera mesiánica del «pueblo elegido» que disfruta de algún tipo de posición especial. Ya no esperaban la cristianización de toda la humanidad, que habría de seguir a la «conversión de los judíos», sino que esperaban la liberación de la humanidad, de la que la emancipación de los judíos no era sino un símbolo. «El judío, si percibe el asunto correctamente, no debería proponer o esperar la eliminación de esta aflicción particular o la abrogación de su esclavitud particular, sino el derribo de un principio.»[17]

No es un accidente que cuando la cuestión judía se plantea de esta manera fundamental los judíos se convierten en poco más que un ejemplo, casi un mero pretexto, y que sus «amigos» los vean como nada más que un principio dentro de un proceso, y que una sola vez en el triste curso de esta historia durante los últimos ciento cincuenta años hayan sido considerados por los demás como seres humanos de verdad. Dohm afirmó explícitamente cuál sería la

posición de los amigos de los judíos si dejasen por un solo momento de considerar a los judíos como un principio, un ejemplo o un pretexto: «Ciertamente sería mejor —dice nuestro gran *amigo* Dohm— si los judíos, junto con todos sus prejuicios, no existieran; pero puesto que existen, ¿realmente tenemos otra posibilidad además de las siguientes: borrarlos de la faz de la tierra (presumiendo que tal cosa pueda incluso concebirse hoy) de un golpe o mediante medidas que lograsen dicho objetivo gradualmente, dejarles que sigan siendo perpetuamente los miembros malsanos de la sociedad que han sido hasta ahora, o hacer de ellos mejores ciudadanos del mundo?»[18]

Los judíos, con toda su nocividad específica, deben ser pasados por alto por el bien *del* judío, cuya opresión constituye una desgracia para la humanidad. El asunto se convirtió en una abstracción tal porque existía tal unanimidad con respecto a la nocividad judía. El antisemitismo moderno, que sabe que los judíos no son «nocivos» universalmente, pone esta abstracción cabeza abajo al pasar por alto a los judíos «decentes» con los cuales uno puede tener trato personal («existen también judíos decentes») a favor *del* judío, que finalmente ha sido descubierto como el principio del mal en la historia. *La forma clásica en la que la Ilustración planteó la cuestión judía suministra al antisemitismo su base teórica.*

Transformar al judío como individuo de carne y hueso en un principio, en un conglomerado de características que son universalmente «malas» y que, aunque son observables también en otras personas, siempre son denominadas «judías» (con lo que esos otros han sido «judaizados»), en

resumen, transformar al judío en *el* judío y después evocar todas las cosas que le hacen ser *judío*: todas estas son tendencias que se encuentran en todo el antisemitismo moderno, que esencialmente se puede diferenciar del odio medieval contra los judíos precisamente por su abstracción. El antisemitismo racial, aunque pretende concretizar *al* judío por medio de la definición, no puede apañárselas sin el concepto de «judaización» y/o de «judío blanco». Alemania no se convirtió en el país clásico del antisemitismo por culpa de Hitler, ni siquiera porque unos pocos judíos hubiesen sido golpeados hasta la muerte (en el Este, nadie se preocupaba siquiera por tales asuntos menores), sino más bien porque, mucho antes de poner nada de esto en práctica, Alemania —con lo que se podría denominar como un desinterés total— expuso el antisemitismo abstracto moderno del modo más radical y consistente. Alemania pudo servir de modelo para el mundo entero porque a) se distanció radicalmente del odio a los judíos tal y como se practicaba en la era anterior a la emancipación, y porque b) se las arregló para descubrir en *el* judío un principio con el que transformar el mundo.

III *Antisemitismo y odio a los judíos*

No hace falta decir que el antisemitismo moderno es el heredero de sus antecedentes medievales y, por tanto, también del viejo odio a los judíos. Se debe también admitir que un lazo tan estrecho con la Edad Media apenas se

encuentra en alguna otra parte de la historia intelectual moderna; en ningún otro lugar hay tantas aseveraciones específicas, tantas afirmaciones y concepciones adoptadas directamente de aquello. El *Judaísmo desenmascarado*, de Eisenmenger (1701), en sus numerosas ediciones, ha sido su transmisor, y no hay acusación medieval —del asesinato ritual a la usura— que no se pueda encontrar reproducida palabra por palabra en algún ejemplo moderno de basura literaria nauseabunda. Cuando más atrasada es la nación —Polonia, Rusia, Rumanía—, con mayor facilidad cualquier tendencia a una concepción general se pierde en un crecimiento desmesurado de supersticiones detalladas de manera realista y un miedo primitivo a los espectros. Tampoco el antisemitismo moderno puede existir sin apelar a miedos cuyos orígenes se encuentran en una incapacidad para comprender contextos históricos: como el viejo pavor, profundamente enraizado, al «judío errante» (y cuanto más primitivo —esto es, menos versado en historia— sea el nivel de una sociedad, más profundas son las raíces), a Asuero, a esos «hijos tardíos de la muerte» (Clemens von Brentano), al incomprensible fenómeno de un pueblo antiguo que ha sobrevivido a tantas catástrofes europeas sin país y sin tierra, es decir, aparentemente sin ningún lazo terrenal, que no vive de un modo terrenal y que no puede morir como los otros pueblos, que como un fantasma se ha rescatado a sí mismo de tiempos ya muy pasados, con objeto de alimentarse como un vampiro de la sangre de los vivos.[19]

Los agitadores antisemitas han sabido cómo hacer un buen y constante uso de este miedo heredado a los fantasmas, tan frecuentemente reactivados en los tiempos

modernos, aunque sin mayores consecuencias. El antisemitismo se hizo políticamente efectivo solamente cuando dejó atrás la narración de historias de terror y se convirtió en una teoría que se podía vincular con numerosos y, ciertamente, candentes asuntos modernos, así como alimentar ciertas tendencias de las luchas políticas que originalmente y en su mayor parte poco tenían que ver con los judíos. La propaganda que explotaba las supersticiones arrastradas desde la Edad Media —especialmente cuando estaba dirigida a poblaciones campesinas— tenía un doble valor: en primer lugar, ganaba adeptos para el movimiento incluso en regiones y entre clases sociales en donde no había judíos en absoluto; y, en segundo lugar, la universalidad del principio malvado de que «el judío está en todas partes y en ninguna», que debía presentarse a la población «ilustrada», encontraba su correspondencia en un fantasma omnipresente para las clases incapaces de tener una visión de la realidad, o cualquier otra visión, a partir de la cual extraer abstracciones. En la jerga del antisemitismo, esta vieja fobia a los judíos se denomina «los instintos saludables del pueblo común».[20]

Para los judíos, otra consecuencia de esta campaña primitiva de mentiras demostró tener mayor importancia que el efecto directo de dicha agitación. Los folletos que apelaban a «los instintos saludables del pueblo común» parecían desacreditar el antisemitismo a los ojos de las clases educadas.[21] Dado que esta agitación aparecía de manera tan cruda y obviamente absurda, ofrecía un pretexto muy oportuno para deshacerse de todo el problema por medio de una pura apologética. Ese tipo de literatura

realmente no era nada más que «basura y porquería» o «barbarismo medieval»; al proponerlo como equivalente del antisemitismo se restó fuerza a la lucha política.

Se han dado numerosos intentos por desdibujar la diferencia fundamental y restar importancia a las diferencias históricas entre todo el ámbito del odio medieval contra los judíos (que desde los cruzados hasta Lutero asume una forma bastante unificada), por un lado, y el ámbito del antisemitismo moderno, por otro, con todas las variaciones de tonalidad que se quieran: desde el odio social a los «puercos capitalistas» al odio racial, desde el antisemitismo de la aristocracia al de la pequeña burguesía, desde sus primeros tímidos comienzos con el arranque del siglo XIX hasta su consumación en el siglo XX. Lo que se consigue de este modo no es más que abstraer una vez más la cuestión judía del proceso histórico y destruir el terreno común en el que se decide el destino tanto de los judíos como de los no judíos. Ambos, la «barbarie medieval» y el «antisemitismo recalcitrante» nos dejan a los judíos sin esperanza. Si la barbarie medieval puede hacer erupción contra nosotros, entonces ello parecería constituir la prueba más válida de que no formamos parte de y de que no tenemos hogar en la historia moderna. Y hablar sobre el «eterno antisemitismo» no hace más que ir un paso más allá y nos expulsa completamente de la historia humana.

Ninguna de tales hipótesis puede ser probada. En términos de barbarismo, el mundo moderno ha superado con creces al mundo medieval; y en cuanto a la ecuación entre odio a los judíos y antisemitismo, los antisemitas, a pesar de todas las ideas heredadas, han querido siempre, de manera

muy explícita, distanciarse de la Edad Media. «Me ofrezco en este momento, de manera incondicional, para proteger a los judíos de la persecución por razones religiosas», señala Marr (el mismo hombre que detenta la mayor parte de responsabilidad en el antisemitismo alemán moderno). El antisemitismo no proviene del odio a los judíos, sino que, como él mismo explica, es más bien al revés: el odio a los judíos es una forma inicial de antisemitismo, un antisemitismo atrapado en formas religiosas. «Y así todas las persecuciones a los judíos fueron cargadas en la cuenta de Dios y de la religión, cuando de hecho no eran más que las luchas de los pueblos y sus instintos en contra de una judaización muy real de la sociedad, una lucha por la existencia.»[22] Resulta difícil decidir qué es más absurdo: hablar de una «judaización de la sociedad (feudal)» o hallar el denominado barbarismo medieval acechando en su forma moderna. En último término, ambas posibilidades vienen a ser lo mismo: lo que Marr denominaba la secularización del antiguo odio a los judíos. Pero ello nos deja con la misma pregunta desesperada que el joven Börne formulaba ya en 1819: «Antes se pensaba que los judíos no irían al cielo, de tal modo que tampoco se les toleraba en la tierra. Pero ahora que les hemos dado paso al cielo, ¿por qué habría de querer nadie echarlos de la tierra?».[23]

El *odio cristiano contra los judíos* los considera como el pueblo que vio nacer a Cristo y que lo crucificó, que en un tiempo eran los elegidos, pero que han quedado malditos desde entonces. Las opiniones sobre los judíos y el odio dirigido contra ellos se derivan uniformemente de la Iglesia, en cuyo plan de salvación y en cuya misión la conversión de

los judíos desempeña un importante papel, de hecho un papel central. Un judío bautizado ya no es un judío, sino un cristiano. Toda la literatura antijudía de la Edad Media o bien fue escrita por judíos o bien los cita como autoridades.

Los cristianos y los judíos estaban unidos por el Antiguo Testamento, y separados por el Nuevo Testamento y el Talmud. Del modo en el que lo ven los cristianos, se puede encontrar un miembro del pueblo elegido en cada miembro del pueblo maldito, y la desgracia de cada judío es necesaria para la Iglesia porque él es un «testigo viviente de la verdad cristiana», a quien el cristiano «no debería erradicar por miedo a que pueda entonces perder conocimiento de las leyes de Dios» (Inocencio III, quien introdujo el «parche amarillo» en 1215).[24] La muerte a manos de la Inquisición o en la hoguera es, de este modo, una conversión más o menos exitosa. La conversión de todos los judíos coincidiría finalmente con el Reino de Dios en la tierra. Las innumerables persecuciones de los judíos en nuestro propio tiempo, por tanto, no son comparables con las de la Edad Media tardía o los siglos XVI y XVII, que para su época eran auténticas campañas de exterminio. Este nuevo tipo de pogromo ya encontró su justificación en Lutero, que se sitúa en el punto de viraje de lo medieval hacia lo moderno, y cuyo odio hacia los judíos muestra los primeros elementos modernos.

En su vida social, el judío está constantemente sometido a las leyes excepcionales que lo segregan, pero que también le permiten ciertos privilegios en sus tratos con los cristianos, ciertos derechos marginales, primero como mercader, después como agente de empeños y finalmente

como prestamista. Los judíos son tolerados como parte de una vida económica general tan sólo mientras sus funciones económicas se mantengan en la periferia. Cuanto más importantes y más cruciales se hagan dichas funciones para el resto de la sociedad, con más rapidez se segrega a los judíos de ella. Primero se les expulsa del comercio, después de los empeños y finalmente de las transacciones crediticias. Expulsados de un país, los judíos se ven atraídos a otro por ciertos privilegios. Los derechos económicos periféricos, garantizados por tales privilegios, a menudo son tan necesarios para una economía como su existencia religiosa lo es para la cristiandad y su presencia como testigos de la verdad cristiana lo es para la Iglesia.

La *base histórica no adulterable del odio contra los judíos* en la Edad Media descansa en la oposición «rígida» entre los judíos y Cristo y con el resto de la cultura cristiana; y su igualmente no adulterable base *social* descansa en el papel que los judíos desempeñaban en el comercio y en la banca. La asociación medieval del judío con el usurero tiene muy poco que ver con las asociaciones modernas, que son por naturaleza arbitrarias y dicen poco sobre el papel actual de los judíos en la economía; éstas tienen que ver con rasgos de carácter siempre cambiantes, con máscaras caracteriológicas impuestas a los judíos por la fuerza, cuya arbitrariedad queda restringida y puede ser entendida sobre la base de necesidades específicas.

Tal arbitrariedad moderna comienza con la definición del judío. Puesto que el judío ya no tiene una identidad indisputable entre las naciones europeas occidentales, una de las tareas más urgentes del antisemita es la de definirlo.

El que los judíos sean una religión o una nación, un pueblo o una raza, un Estado o una tribu, depende de la opinión específica que los no judíos —entre los que viven los judíos— tengan de sí mismos, pero ciertamente no tiene ninguna conexión con un conocimiento genuino sobre los judíos. A medida que los pueblos de Europa se convertían en naciones, los judíos se convirtieron en «una nación dentro de la nación»; a medida que los alemanes comenzaron a ver en el Estado algo más que su representación política, esto es, algo así como su «esencia» fundamental, los judíos se convirtieron en un Estado dentro del Estado. A medida que la palabra «internacional» comenzó a dar vueltas en las cabezas de la gente, los judíos vinieron a representar la «internacional del oro» y, un poco más tarde, mediante una ingeniosa combinación entre Estado e internacional, el avance —bajo la forma de los «Ancianos de Sión»— hacia un Estado internacional. Y desde el final del siglo pasado, cuando los alemanes finalmente se transformaron en arios, hemos estado vagabundeando por la historia mundial como semitas, del mismo modo que debemos a la arrogancia del «hombre blanco» anglosajón sobre los pueblos colonizados el epíteto de «negros blancos».

En comparación con tales necedades sin sentido, incluso las definiciones medievales —a pesar de las más supersticiosas de las mentiras y de las leyendas más sangrientas— estaban más cerca de la realidad de los judíos de aquel período. El asesinato ritual era una mentira, pero el odio religioso que se escondía tras él era genuino. Era mentira que todos los judíos fuesen usureros (invisibles entre las masas de artesanos y buhoneros empobrecidos),

pero en la medida en que los judíos entraron en contacto social con la población o con partes de la población que les rodeaba, lo hacían en calidad de prestamistas. Hasta el siglo XVI, los cristianos tenían prohibido prestar dinero con interés.[25] Ser judío significaba estar relegado a cierto estatus social como todo el mundo, aunque el del judío era el más bajo y el más marginal; pero tenía un privilegio, aunque no fuese más que el de prestar dinero. Incluso el término para referirse a un usurero cristiano, «judío bautizado»,[26] no tenía la connotación del término moderno, «judío blanco», sino que significaba que su bautismo cristiano era meramente externo, que estaba desempeñando una profesión «judía». Por otro lado, un judío que se hubiese bautizado no era un «judío bautizado», sino un cristiano.

El judío mantenía su estatus en esta sociedad solamente en tanto que usurero, del mismo modo que a nivel cultural no era más que un enemigo de Cristo. En el mundo cristiano medieval, el estatus indicaba la profesión. Para el judío, en la medida en que tomaba parte en el mundo, tanto su estatus como su profesión venían predeterminadas por su religión. Solamente de ese modo pudo el odio religioso amalgamarse con el odio social; ambos dieron como resultado el fanatismo de los pogromos medievales. Al revés que prácticamente todos los historiadores judíos, Bruno Bauer, como joven hegeliano, explícitamente señala y enfatiza que fue precisamente su hostilidad activa contra la cultura cristiana lo que hizo a los judíos parte de la historia de Europa. «Los judíos estaban oprimidos porque […] habían intentado detener la rueda de la historia. Si los judíos no hubiesen sido parte del trabajo de la ley de causalidad, su papel habría sido

puramente pasivo [...] lo que hubiese querido decir que no había lazo alguno que los atase a la historia [...] La suya habría sido una causa completamente perdida.» Existe un punto claro en la polémica dirigida contra los judíos y sus amigos que, desde Dohm, nunca han dejado de lamentarse por los judíos y por el modo terrible con el que se les trata. En la formulación moderna de la cuestión judía, es la compasión —y el desprecio de los antisemitas que le va pisando los talones— la que primeramente intentó expulsar a los judíos de la historia.

Toda forma moderna de antisemitismo, aparte de su desarrollo histórico o de sus señales distintivas, carece de la base que subyace al odio contra los judíos: el conocimiento concreto de los judíos que servía de base para todas las distorsiones. La historia del odio contra los judíos era *con respecto a* los judíos, y no mucho más. La historia del antisemitismo siempre oculta muchas otras tendencias en las que los judíos no desempeñan un papel crucial. Se podría analizar su historia como una historia de asociaciones: asociaciones bastante arbitrarias que contienen solamente un mínimo de realidad con respecto a los judíos, pero asociaciones muy necesarias con respecto a las luchas del período.

IV *Usureros, parias, parásitos*

La desaparición del odio contra los judíos y el surgimiento del antisemitismo durante los siglos XIX y XX vinieron

precedidos por un cambio crucial en la relación entre los judíos y sus pueblos anfitriones en la Europa central y occidental. Este cambio comenzó en el siglo XVII y continuó durante todo el XVIII, hasta que a mediados del XIX se le dio la forma legal y política de la asimilación.

Con anterioridad a este período, los judíos entraban en contacto con otros pueblos solamente durante catástrofes y expulsiones. La vida económica en el gueto se limitaba a la artesanía menor y a la venta ambulante. Estas comunidades estaban lideradas por unos pocos individuos muy ricos que actuaban como intermediarios en los contactos con el mundo exterior y que esencialmente ganaban su dinero prestando dinero a ese mismo mundo. El usurero tenía, por decirlo así, el monopolio del comercio exterior del gueto. Tanto para los judíos como para los no judíos él era el representante de su pueblo, para los segundos porque era el único judío con el que entraban en contacto, y para los primeros porque, dada la extraordinaria densidad de las poblaciones del gueto, a menudo una comunidad entera dependía de su caridad. Pero las comunidades no solamente se apoyaban económicamente en tales benefactores, sino también políticamente, pues en tanto que agentes financieros de las cortes principescas mantenían las relaciones necesarias para la protección de la comunidad. De este modo, muy temprano surgió la decisiva unión en una persona —que ni siquiera hoy ha desaparecido— de prominencia, filantropía y representación política.

Durante los siglos siguientes, el usurero judío pasó de ser judío cortesano a donante de crédito de los Estados absolutistas, y finalmente ha obtenido como banquero en los

siglos XIX y XX, si no la cima de su poder, sí la de su prestigio social y comunitario. A pesar de tales cambios en su posición y en su función, su papel dentro de la comunidad judía ha seguido siendo el mismo, salvo que renunciase por completo a él y abandonase la comunidad judía. El cuadro general, sin embargo, en cierto modo se ha desplazado. Del mismo modo que comunidades enteras en un tiempo vivían de la filantropía de unos pocos prestamistas y que, hacia el final del siglo XIX distritos enteros del área de asentamiento judío vivían de los millones del barón Hirsch, hoy grandes segmentos de la judería polaca viven de los dólares que los judíos estadounidenses recolectan para enviarlos a casa. Dentro de la propia comunidad judía hasta ahora no ha habido división de clases. El judío rico, situado en medio de un sistema económico capitalista, aún no se le ha aparecido al judío pobre como su «explotador», ni los pobres han sido considerados por los ricos como una mera «fuerza de trabajo». Cuando ambos se encuentran —lo que ocurre solamente durante las catástrofes—, el pobre encuentra en el rico a su benefactor y el rico encuentra en el pobre a un gorrón.

Cuando —en el siglo XVIII— estos pocos judíos cortesanos ricos se evadieron por primera vez de los corsés de las leyes sobre los judíos, y cuando la clase más numerosa de los judíos prósperos planteó sus propias demandas de emancipación, las masas del pueblo empezaron a recibir derechos civiles de las manos de esos mismos benefactores que previamente habían suministrado a los suplicantes y demandantes del gueto su exigua protección. Pero, para los judíos, existía una diferencia, la emancipación estaba ligada

a una condición tácita que, con el tiempo, se haría evidente: debe hacerse como esos a los que se les han concedido los derechos civiles directamente y por medios de excepción. Si alguien quería emanciparse y seguir siendo un judío solamente existía la vieja alternativa del mundo judío: filántropo o gorrón. Todos aquellos que salieron de esta alternativa desaparecieron del mundo judío.

Los judíos de la corte y de las finanzas, los usureros y los recaudadores de impuestos, fueron los primeros judíos en escapar de los muros del gueto;[27] los primeros judíos cortesanos que disfrutaron de plenos derechos civiles fueron los vinculados a Federico el Grande, en Prusia. Sus nombres eran Itzig y Ephraim, a quienes Federico entregó la casa de la moneda y quienes recibieron premios por sus maniobras altamente dudosas, mediante las que introdujeron 6 millones de táleros anuales durante los últimos años de la guerra de los Siete Años.[28] En ellos tenemos a los primeros judíos emancipados. El honor que se les otorgó debería ser puesto aún en mayor estima en la medida en que bajo el mismo rey, y solamente con gran esfuerzo y dificultad, el más famoso de los judíos de aquel tiempo, Moses Mendelssohn, consiguió alcanzar un estatus extraordinario como judío protegido, aunque dicho estatus no se aplicó ni siquiera a sus hijos. Toda la intercesión ilustrada que pedía la emancipación de los judíos y que citaba el ejemplo de Mendelssohn no le fue de ayuda, por no mencionar al resto del pueblo judío, aunque Itzig y Ephraim fueron recompensados en secreto con ese mismo premio por sus logros, haciendo de ellos los modelos y los pioneros para su pueblo cuando este hecho se hizo de conocimiento general. Así, si queremos entender

realmente la emancipación —tanto las condiciones bajo las que fue concedida como el camino que los judíos tuvieron que seguir para obtenerla—, debemos adquirir una cierta familiaridad con lo que los primeros judíos emancipados lograron con su transformación en nuestros «liberadores» (en buena medida para nuestra propia desgracia).

Durante los siglos XII y XIII, cuando el comerció pasó de las manos de los judíos a las de la nueva y emergente burguesía urbana, la *usura*, el préstamo de dinero, comenzó a ganar importancia para los judíos. Durante doscientos años la usura siguió estando ligada al negocio de los *empeños*, de modo que era aún una forma de comercio. A nosotros, el usurero nos parece como un cruce entre el acumulador tradicional de riqueza y el moderno propietario de unos grandes almacenes, quien, al no estar vinculado a ningún oficio en particular, convierte todo objeto en una mercancía. No fue sino hasta el siglo XV, cuando la Iglesia estableció sus propias casas de empeño (*montes pietatis*), que se forzó a los judíos a convertirse en puros prestamistas, que merecían con toda razón llamarse usurero dado el interés increíblemente alto que cargaban, con objeto de paliar los riesgos incalculables que corre un usurero cuando ni la ley ni un avalista asegura su inversión. En aquel tiempo la usura no desempeñaba un papel más importante, en relación al gran comercio de la época, del que desempeña hoy.[29] Los usureros adelantaban pequeñas sumas de dinero a crédito a nobles derrochadores, a campesinos que habían perdido sus cosechas o a artesanos que, por alguna desgracia inesperada, habían caído en la pobreza y la necesidad. El dinero que se prestaba al indigente y al derrochador servía solamente para

el consumo, y el interés que se cargaba era simplemente una prima por el riesgo; dicho préstamo no aumentaba la producción, sino que podía en todo caso reducirla, bien mediante un incremento excesivo en el consumo del derrochador o por la pérdida de herramientas o de grano por parte del artesano o del campesino endeudado. De este modo, la usura constituía uno de los síntomas de la desintegración de la sociedad feudal, pero no del comienzo de la economía capitalista.[30]

El usurero estaba extraordinariamente limitado en su campo de acción. El riesgo parecía aceptable solamente para las sumas de dinero más pequeñas. Podía satisfacer solamente necesidades individuales, resultantes bien de la extravagancia o bien de la desgracia de alguien. En modo alguno entraba en la economía productiva de su país.[31] Podía obtener una importancia mayor solamente de un modo muy indirecto: los príncipes gobernantes comenzaron muy pronto a hacer uso de los usureros judíos como agentes para obtener por la fuerza dinero adicional de sus súbditos —impuestos ilegales, se podría decir— solamente para volverse contra ellos, expulsarlos y confiscar sus riquezas. De hecho, cuando había necesidad de beneficios extra, los príncipes podían incluso hacer venir a los judíos a sus dominios solamente con ese propósito.[32]

La usura, ligada a circunstancias tan altamente individualizadas, no ofrecía a los judíos ninguna ventaja, ni civil ni política. Si la usura hubiese sido el único contacto con su entorno hasta mediados del siglo XVIII, nunca se hubiesen emancipado. Su estatus civil nunca hubiese avanzado por medio de la protección individual ofrecida por

uno u otro príncipe (una protección que no tenía ninguna garantía jurídica ni política y que de un día para otro podía ser rescindida y acabar en expulsión).

Procedentes de prejuicios más o menos antisemitas, todas las definiciones modernas de los judíos como pueblo —con la única excepción de la definición por la raza— tienen su base histórica en condiciones medievales y tardomedievales. Los judíos como *parásitos*, como nación de *parias*, como *casta* —todo eso, con la excepción de unos pocos (aunque cruciales) residuos, se eliminó económicamente en el curso de los siglos XVIII y XIX, mientras que, al mismo tiempo, por medio de un tipo de contramovimientos políticos (antisemitas), los judíos fueron redefinidos, en realidad, como una casta de parias y de parásitos.

Los *parásitos* eran los usureros judíos: parásitos de la desintegración y de la destrucción del orden social feudal. Las necesidades a las que asistían surgían de un mundo moribundo que les asignó el papel fatídico de proporcionar capital usurario, que servía para el consumo pero que tenía solamente una influencia destructiva en la producción. Los judíos eran *parias* en tanto que seguían sin poder político. Ello se correspondía con la «política de confiscación» de los príncipes, cuyo propósito era el de evitar que la riqueza que los judíos estaban amasando se convirtiese en «acumulación originaria de capital» y, así, en un primer paso hacia el capitalismo propiamente dicho. El capital judío era constantemente diezmado y dispersado mediante pogromos, expulsiones y confiscaciones.[33] Viviendo en la incertidumbre y dependiendo de «fuentes ilegales e

irracionales de ingresos como beneficiarios de las guerras, contratados como recaudadores de impuestos y como agentes a quienes se pagaba en función del dinero obtenido, etc.» (Max Weber), los judíos eran los parias del capitalismo europeo en desarrollo.[34]

Los judíos fueron una *casta* desde el momento en que vivieron segregados y sin ser incorporados a la vida histórica y económica del mundo que les rodeaba, existiendo por su propia cuenta o, como mucho, parasitariamente a cuenta de los demás; en suma, eran una casta en la medida en que su existencia no estaba condicionada y definida por otras capas, castas o clases de la sociedad. Puesto que sus únicos aliados eran aquellos segmentos de la sociedad feudal en declive —sobre todo la nobleza, que, a medida que declinaba, cerraba filas más apretadamente para formar su propia casta—, los judíos casi inevitablemente se convirtieron en un fenómeno complementario a los síntomas de una nobleza en decadencia, al lujo y a la extravagancia que estaban financiando. Las huellas de este pasado judío se han prolongado hasta los tiempos recientes en todas partes. Es a partir de ellas que el antisemitismo moderno junta los pedazos de realidad que necesita, pero que cada día son más escasos.

Los judíos alemanes fueron parias hasta 1869. Durante más de cincuenta años —entre el fracaso para promulgar el Edicto de Emancipación de 1812 y la revocación de las restricciones sobre los judíos en Prusia en 1869— los judíos vivieron sin estatus civil o jurídico. Puesto que sus derechos civiles intencionadamente nunca se escribieron en forma de ley, tanto su posición económica como su asimilación

cultural tenían que parecer ilegales. Viviendo fuera de la ley y, sin embargo, completamente integrados en la vida económica del mundo que les rodeaba, la posición especial de los judíos dentro de la nación alemana era tan difícil y controvertida que mantuvieron las características de una casta incluso aunque hubiese transcurrido mucho tiempo desde que habían dejado de serlo. Una vez proclamada la emancipación, tales características pervivieron dondequiera que los judíos estuviesen marginados socialmente.

La vida de los judíos siguió siendo parasitaria solamente en aquellos casos raros en que la revolución popular no les afectó y siguieron alimentándose de los vestigios del feudalismo. En Alemania, ése fue el caso de Hesse, donde los préstamos usurarios a los campesinos estaban primordialmente en manos de judíos, un hecho que desde entonces ha proporcionado un rico recurso para la propaganda antisemita, un buen pozo de ejemplos que nunca se seca.[35] Otros residuos incluyen las casas de empeño judías en los vecindarios más pobres de algunas ciudades.

Un antisemitismo dependiente de asociaciones aleatorias ha sabido cómo usar precisamente tales casos para difamar a los judíos, equiparándolos con alguna de las formas que asumieron en el pasado. Pero este antisemitismo no tiene su base ni en el contexto más amplio de la realidad suministrada por el pasado ni un contexto más reducido —aunque lo suficientemente amplio como para suministrar ejemplos— transmitido al presente. Los fundamentos del antisemitismo se encuentran en procesos que tienen poco que ver con los judíos. Sin embargo, es típico de todo el

espectro del antisemitismo que esté constantemente intentando volver al pasado, a las formas tradicionales de la vida judía, y que intente ocultar las formas presentes. Característico de esta metodología persistentemente repetida es el modo en el que acusa a los judíos, por ejemplo, de ser parásitos precisamente en el momento en el que han dejado de ser parásitos, o el modo en el que comienza a tejer fábulas sobre un poder monstruoso, diabólico y secreto en el mismo momento en el que han dejado de tener poder, un poder que nunca fue diabólico ni demasiado secreto. Así, la expulsión de los judíos de la vida pública en Alemania no tuvo lugar en el momento más alto de su influencia, sino cuando habían perdido colectivamente todo resto de su poder político.

La tragedia de la historia del pueblo judío ha asumido formas distintas y se ha escenificado en muchos actos, uno de los cuales acaba de concluir. En ciertos países, la entrada de los judíos en la moderna historia burguesa y su participación en el desarrollo económico de los países en los que han vivido se ha revertido. Las mentiras del antisemitismo finalmente han trastocado la verdad: han puesto falsamente a los judíos —quienes en realidad son totalmente impotentes— de nuevo en una realidad dislocada acaecida hace mucho tiempo. Los judíos alemanes de nuevo no tienen derechos ni país, no son ciudadanos de ninguna nación, son *parias*. Náufragos en las costas de tierras extrañas, arrinconados en las grietas y las hendiduras de economías que no esperaban exactamente su llegada, de nuevo son *parásitos*. Desgajados del contexto de las relaciones de clase de su propio país —ni burgueses ni

proletarios, ni pequeños burgueses ni campesinos—, existen solamente en relación consigo mismos, una sociedad fuera de la sociedad, una *casta*.

V *Los judíos de la corte y los derechos humanos*

La historia de la emancipación de los judíos comenzó en los siglos XVII y XVIII, en todos aquellos países de Europa donde los Estados absolutistas y su nobleza hacendada entraron en conflicto con los gremios de las ciudades. En el curso del siglo XVIII, unos pocos judíos habían logrado adquirir grandes riquezas y —lo que es más significativo— conservarlas. Siguiendo sus pasos, todo un segmento de la población del gueto había logrado un nivel de prosperidad respetable. Sin embargo, el factor decisivo fue que su prosperidad y su riqueza surgió a partir de un germen distinto a los anteriores: no la pobreza ni la extravagancia, sino las necesidades del Estado.

Ya no es posible analizar la historia del siglo XVIII al margen de los judíos, ya fuesen *proveedores del ejército* y *acreedores del Estado*, tal y como sucedía en las zonas de habla alemana, o como *recaudadores de impuestos a sueldo*, como era el caso en Polonia y en la Francia prerrevolucionaria. Además, los príncipes exprimían a sus súbditos regularmente mediante la contratación de usureros judíos, quienes extraían tenazmente los impuestos exigidos por el Estado, en efectivo. El usurero, que unió sus fuerzas a las del recaudador de impuestos adelantando las sumas

obligatorias, a menudo actuaba después él mismo como recaudador de impuestos. Fue sobre todo la conversión del usurero en recaudador de impuestos el factor determinante para el avance económico de los judíos franceses y polacos.

Un *cobrador de impuestos a sueldo* posee ya una relación muy próxima al gobierno de un país, de cuyos impuestos él es la garantía. Su uso por parte del Estado como recurso adicional para exprimir al populacho ya no es «accidental», sino que tiene su base en un contrato con fuerza de ley. El propio Estado integra al recaudador de impuestos judío, al menos en un segmento de la economía de la nación, y le asigna un lugar dentro de su sistema de control político. Su posición es, en todos los respectos, muy superior a la del usurero. Aunque su beneficio sea solamente es el de un intermediario y no esté integrado en la vida económica normal del país, sin embargo está ya regularizado y es independiente del albur de ciertos individuos, de su pobreza o de su derroche. El propio Estado se ha hecho con el control del negocio de la usura y lo ha monopolizado en forma de impuestos, de modo que para el cobrador de impuestos a sueldo la usura se ha convertido en una fuente suplementaria e irrelevante de ingresos.

Incluso bajo este nuevo conjunto de circunstancias se expulsaba a los judíos ocasionalmente, pero, mientras que apenas cien años antes las expulsiones estaban preparadas para robar a los judíos su riqueza, ahora tenían el carácter puramente político de dirigir la rabia del pueblo exprimido contra el intermediario del proceso. Las confiscaciones de riqueza por medio de la expulsión se hicieron cada vez menos frecuentes. La riqueza de los cobradores de impuestos

judíos fue parcialmente protegida, aunque no sus vidas ni su derecho a asentarse de manera permanente.

No fue sino hasta el siglo XVIII, cuando el judío se convirtió en un *agente de la corte*, que se le otorgó la protección de su persona, un primer paso que apuntaba directamente hacia la emancipación. En este nuevo tipo opera un principio distinto al de su predecesor medieval, el judío cortesano, que desde los siglos XI y XII —habiendo sido primero utilizado como prestamista a gran escala en Italia, y después en Inglaterra y en Francia— había actuado como consejero financiero encargado de gestionar la riqueza del príncipe.[36] Pero la relación de tales judíos cortesanos con los príncipes y con los nobles seguía siendo privada y no tenía mayores consecuencias económicas o políticas. Su significación se halla en el hecho de que fueron los antecesores de los agentes de la corte, cuyas conexiones con el Estado de una monarquía absoluta se fundaron en dichas relaciones con los príncipes.

La razón por la que resulta tan difícil señalar con exactitud el momento en el que el consejero financiero y el gestor de la propiedad privada de los príncipes se convirtió en el donante de crédito al propio Estado es que hasta el último tercio del siglo XVIII las finanzas de la monarquía coincidían con las del monarca. Solamente hacia el final del siglo los métodos de financiación del Estado moderno reemplazaron a los empleados para financiar a la corte del monarca absoluto, que estaban basados en los acuerdos de préstamo y de empeño ofrecidos a una aristocracia feudal moribunda. Incluso en el primer tercio del siglo XVIII, «los acreedores de Austria eran en realidad los acreedores del

emperador», lo que significaba que la deuda de toda la nación estaba en las manos de su judío cortesano.[37]

Los agentes de la corte deben su avance sin precedentes, en virtud del cual se convirtieron en los pioneros de la emancipación, a dos factores. El primero fue la guerra de los Treinta Años, menos dura para la población judía y que había hecho del dinero en efectivo un bien escaso, altamente codiciado en una tierra empobrecida. El segundo factor fue que los Estados empezaron a encontrarse en una extrema necesidad de fondos y, sin embargo, al mismo tiempo no tenían manera de asegurar un flujo constante de dinero mediante impuestos. Un factor adicional que allanó el camino para la entrada de los judíos en los asuntos financieros del Estado fue el desorden y la incertidumbre en la economía del Estado, por aquel entonces algo común y generalizado. Tan sólo los judíos estaban preparados para aceptar casi cualquier trato financiero, un hecho que no tiene por qué explicarse en función de cierto instinto dominante para el comercio, sino que surge, de forma bastante natural, de lo que era —ya en aquel momento— el esquema mental económico (más bien inusual y atávico) de los judíos, para quienes el interés había consistido durante mucho tiempo en nada más que una recompensa por el riesgo, mientras que el resto de la población andaba ya calculando los beneficios en términos de racionalidad capitalista. Era algo del todo natural que los judíos estuviesen inclinados a asumir cualquier riesgo si la recompensa estaba a la altura.

Con el transcurso del siglo la disparidad entre las finanzas del Estado y la producción capitalista normal se

hizo cada vez más acentuada. Los presupuestos para el ejército durante el siglo XVIII eran enormes (y constituían gastos improductivos),[38] pero también lo eran los beneficios a extraer de ellos y las posibles pérdidas a las que se arriesgaban. Solamente cuando se agotaron todas las demás posibilidades se recurrió a los judíos como acreedores.[39] A medida que ello se hacía cada vez más necesario, los príncipes aprendieron cuáles eran las ventajas de pedir préstamos a los judíos, los primeros banqueros con conexiones internacionales: el judío Y podía pagar y suministrar a los ejércitos que luchaban lejos de su tierra lo que el judío X había prometido desde su propio país.

El suministro de provisiones de guerra adquirió así gran importancia para los judíos en general, dado que por su propia naturaleza implicaba a segmentos relativamente grandes de la población. Tan sólo unos pocos judíos trataban directamente con el Estado, pero muchas personas repartidas por las provincias y los países suministraban los materiales —telas, piensos para los animales, grano— a aquellos que eran señalados explícitamente como agentes de la corte. En consecuencia, comenzaron a emerger divisiones: primero estaban aquellos que siguieron viviendo su antigua vida al margen del mundo, es decir, los pobres; después, aquellos que participaron en el «monopolio de exportación» de los notables judíos y que lograron con ello alcanzar una moderada prosperidad; y, finalmente, los propios agentes de la corte, los ricos, que se convirtieron en miembros prominentes de las comunidades judías. Solamente a partir de este momento el aumento de autoridad de tales notables comenzó a definir su papel dentro del propio gueto, incluso

aunque económicamente ya no disfrutasen de la independencia que los usureros habían tenido en los años anteriores. Sin embargo, los estrechos lazos de negocios de una clase media que había ascendido gracias a ellos proporcionaron una base de intereses comunes más sólida que cualquier acción filantrópica dirigida a los pobres, que siguió teniendo lugar, si bien a una escala menor. La comunidad judía nativa de Alemania y de Austria surgió a partir de dicho grupo moderadamente próspero —suministradores de bienes de guerra y cambistas de moneda a pequeña escala— y así, naturalmente, nunca pudo escapar a la influencia política de los «judíos de corte», de los notables a los que debían su propia expansión.

Unas pocas décadas más tarde, la prosperidad de una clase media todavía relativamente pequeña proporcionó la base social para la emancipación, si bien apenas tuvo consecuencias políticas durante el siglo XVIII. Aunque solamente muy pocos de entre aquellos que se habían hecho ricos con el negocio de la guerra se encontraban en posición para actuar como acreedores del Estado, las inmensas deudas de los Estados absolutistas del siglo XVIII demostraron ser de gran ayuda para allanar el camino de entrada de los judíos a las altas finanzas.[40] Entre 1695 y 1739, el emperador de Austria pidió préstamos por valor de 35 millones de guldens a trece judíos residentes en su país.[41] Incluso en Baviera, donde los judíos desempeñaban un papel relativamente menor, fueron ellos quienes prestaron al Estado una quinta parte de su deuda. Esas grandes deudas se originaron en las necesidades del Estado de financiar al ejército e instalar una nueva burocracia profesional que

contrarrestase tanto a la aristocracia como a la burguesía. Solamente aquellos príncipes que lograron estos objetivos pudieron sobreponerse frente a la aristocracia y frente a esta nueva clase, y, al hacerlo así, destruir el orden feudal. Los prestamistas judíos desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo ulterior de dicho aparato de Estado.[42] Cuando echamos ahora la vista atrás podemos hablar de los judíos como ocupantes de posiciones de poder solamente durante este período de transición, un poder que no habían tenido nunca antes y que nunca volverían a tener. Así, a medida que la burguesía aprendió a hacer un buen uso de los aparatos del Estado nuevamente instituidos y de su burocracia, el poder que los judíos tuvieron sobre los asuntos del Estado declinó proporcionalmente, hasta quedar prácticamente eliminado por completo. En último término, que los judíos todavía pudiesen desempeñar un cierto papel —aunque uno muy limitado y de segundo rango— bajo el gobierno de Guillermo II era simplemente el signo del atraso de la burguesía alemana y de la obsolescencia de su sistema político.

Resulta difícil aseverar quién fue el primer agente de corte de nuevo cuño. Conocemos muchos nombres, desde finales del siglo XVII hasta el último tercio del XVIII, en Bavaria, Austria, Württemberg y Prusia. Los más poderosos fueron los Rothschild, que de prestamistas y donantes directos de crédito al Estado se convirtieron en los banqueros responsables de todos los préstamos otorgados a casi todos los Estados europeos y que, gracias al régimen reaccionario de Metternich, con el que mantenían una estrecha alianza, mantuvieron una posición de poder única

hasta bien entrado el siglo XIX. Uno de sus últimos representantes fue Bleichröder, cuyo poder en Prusia se originó en los conflictos de Bismarck con el Parlamento y con la burguesía.

Previamente a los Rothschild, ningún judío de corte había sobresalido como individuo poseedor de una riqueza inusual. Cada uno de ellos dependía para su propio crédito de otros judíos, aunque dentro de un círculo mucho más pequeño que el de los proveedores de bienes de guerra. Solamente la suma de toda la riqueza judía hacía posibles tales negocios. En la cima de su riqueza, los miembros de la familia Rothschild fueron los primeros en ser independientes de dicho crédito intrajudío. Hasta ese momento, lo que había diferenciado a los judíos de corte de los usureros, quienes atendían a sus propios negocios por separado, era su interconexión, su dependencia los unos respecto de los otros.

Tomando a los Rothschild durante el período de las guerras napoleónicas, cuando casi la mitad de los créditos de Inglaterra a los Aliados —unos 20 millones de libras—[43] pasaban por sus manos, como el punto más alto de su desarrollo, y comparándolo con el mundo de los pequeños usureros que comenzaron prestando dinero a los aristócratas y a los campesinos, los judíos de corte del siglo XVIII ocupan una posición intermedia. Seguían prestando dinero a los príncipes, pero ya no para gastos personales, sino para el Estado a través de ellos mismos. Su relación con el Estado, sin embargo, no era aún tan cercana, su influencia no era tan grande, sus propias fortunas no eran tan inmensas como para firmar y financiar tales préstamos en su propio nombre.

[44]

Con respecto a la protección de sus propias personas, la distancia entre nuestro judío de corte y los Rothschild, o cualquier otro judío rico del siglo XIX, es mínima, pero el progreso que protagonizó, en comparación con la carencia total de derechos durante el siglo XVII, es muy grande. El judío de corte en un Estado absolutista no puede ser desposeído de sus bienes ni expulsado. Su crédito es tan bueno como el dinero que de hecho proporciona, y puesto que el crédito depende de su persona, las finanzas del Estado se ven amenazadas si él no tiene derechos personales. Su protección ya no se puede basar en la discreción de las ciudades o de principados menores. La cuestión judía se convierte en una cuestión de Estado. El judío de corte es el judío que protege al propio Estado. El Estado garantiza la seguridad personal de «sus» judíos, del mismo modo que el judío de corte es el garante de las finanzas y las obligaciones del Estado.

El hecho de que los judíos de corte dejasen de carecer de derechos no significa, sin embargo, que fuesen aceptados en la sociedad de su momento, y menos aún en la sociedad burguesa. Dado que su dinero no se invertía en el proceso de producción capitalista en ciernes, se quedaron en el umbral de la sociedad burguesa, con la que no tenían apenas ningún contacto. En aquellos días, la economía bélica que habían ayudado a financiar no era un asunto de la sociedad o del pueblo en su totalidad. Aquello que hubiese servido a la nación o que la hubiese ayudado a ganar la guerra no era por ello considerado como del interés del pueblo. Federico II necesitaba de la ayuda de los trucos de Ephraim, el judío que

había puesto al cargo de la Casa de la Moneda, para proseguir con su guerra de los Siete Años, pero el pueblo no odiaba a Ephraim menos por ello. Las tropas mercenarias a sueldo del propio Estado eran tan temidas como los ejércitos extranjeros. El objetivo más buscado durante una guerra —de acuerdo con Federico II, que sin duda debía saberlo— era que «el ciudadano amante de la paz ni siquiera notase que la nación había lanzado un ataque». Y Clausewitz denomina al ejército típico del siglo XVIII como «un Estado dentro de un Estado», y sus guerras «meramente un asunto del gobierno, ajeno al interés de la población en general».[45]

Los judíos eran parte del «Estado dentro del Estado», así como de su economía bélica y armamentística. De este modo, estuvieron desde el comienzo separados de las demás clases, y se encontraron en una posición de excepción. Sin duda, al tratar con todas aquellas agencias involucradas en los ingresos del Estado, estaban en contacto más estrecho con las economías de sus naciones de lo que lo estaban antes, pero ello no dio como resultado el contacto social con estratos de la sociedad de una riqueza más o menos comparable. Además, los ingresos del Estado consisten de hecho solamente en impuestos, directos o indirectos (y a menudo excesivamente altos), unas recaudaciones garantizadas por los judíos en su función de cobradores de impuestos, y que les eran debidas en calidad de acreedores del Estado. En cuanto tales, dichas recaudaciones e ingresos públicos fueron desde el comienzo vistos con hostilidad por parte de toda la población. Situados en el umbral de la sociedad burguesa, los judíos ayudaron al Estado a construir una administración apropiada para la era burguesa, un

hecho del que la burguesía sigue sin saber nada. Lo que queda de esta era es solamente el odio popular al intermediario en el sistema explotador del Estado. Para los judíos, ello significó que no tuvieron ninguna posibilidad de influenciar, ni tan siquiera de participar en lo que esta era producía. El fracaso del siglo XVIII para establecer dicha conexión fue corregido solamente de forma mínima en el XIX, cuando a los judíos finalmente se les proporcionó una posición dentro de la banca puramente capitalista. Pero la producción capitalista estaba experimentando un inmenso crecimiento, y el Estado se estaba haciendo cada vez menos dependiente de prestamistas privados, de modo que, habiendo ganado dicha posición, los judíos perdieron con ello su influencia. Sin embargo, todavía tenían el odio del pueblo, que creía que la explicación más evidente del robo capitalista se encontraba en el capital bancario.

Una vez que el usurero se hubo transformado en el banquero del Estado, una vez que la usura y el negocio de empeños se hubieron transformado en el negocio del crédito y que la posición del cobrador de impuestos a sueldo había inmunizado a ciertos judíos de la persecución, los gobiernos —particularmente los de Prusia y Austria— comenzaron a trabajar en los detalles de nuevas regulaciones para los judíos. Por supuesto, esto no era ya la emancipación, pero fue el paso preliminar que condujo directamente a ella. La protección era garantizada por la agencia política más alta, los propios monarcas (el rey de Prusia, el emperador de Austria). Ello significaba que la regulación de los judíos, así como su emancipación posterior, era una cuestión de decisiones políticas de alto nivel, en buena medida

independientes de las autoridades locales. Allí donde las administraciones locales tomaban todavía tales decisiones, por ejemplo en las denominadas ciudades libres, todo seguía —incluso después del siglo XVIII— igual que antes. La historia de la emancipación política muestra claramente que solamente el Estado moderno —y de ningún modo la sociedad moderna— evidenció un interés en la protección y la emancipación de los judíos. Así, en el Congreso de Viena, las ciudades de Fráncfort, Hamburgo, Bremen y Lübeck pidieron que se rescindiese la emancipación napoleónica, con el resultado de que en Alemania la emancipación se retrasó cincuenta años más. Para contrarrestarlo, Metternich apoyó una resolución que vino a garantizar todos los derechos civiles que los judíos habían obtenido hasta ese momento, no porque tuviese deudas personales con la banca de Arnheim en Viena, ni debido a un ramalazo súbito de tendencias libertarias, sino porque él era un «reaccionario» y representaba el interés de un Estado absolutista y de su política financiera.[46]

Así, vemos que, bien entrado el siglo XIX a los judíos se les negaban tozudamente los derechos humanos dondequiera que la burguesía detentase el poder. Algunos de los más importantes de tales derechos les fueron otorgados morosamente, poco a poco, por parte de Estados y monarquías que, en parte, patrocinaban y, en parte, suprimían las demandas de poder de la burguesía. Tal era la situación en Prusia y en Austria, donde por mucho tiempo quedó sin decidir qué clases sociales iban a perder, a retener o a ganar poder. El comportamiento de las «ciudades libres», gobernadas por la burguesía, resulta sumamente

característico precisamente porque, tras el breve período de gobierno napoleónico, la mayoría de los judíos debían ciertamente contarse entre la burguesía.[47]

La posición de la burguesía alemana será analizada en otro lugar. Sin embargo, resulta necesario anticipar ahora ciertos puntos particulares con objeto de matizar la tesis, aceptada casi universalmente, de que la emancipación judía dependió directamente del auge de la burguesía. Del mismo modo que es cierto que los judíos occidentales debieron su prosperidad al desarrollo capitalista en Europa, también se debe decir que la clase que sustentaba dicho desarrollo, la burguesía, retrasó el momento de la proclamación de los derechos humanos para los judíos allí donde pudo, con la única excepción de la primera vanguardia revolucionaria en Francia[48] y de unos pocos entre los participantes en la Revolución alemana de 1848. En Inglaterra, el país más burgués de Europa, los judíos no se emanciparon hasta 1868; en Suiza, que siempre ha estado regida exclusivamente por la burguesía, la emancipación se llevó a cabo tras una lucha especialmente dura.

Los estados absolutistas eran de este modo los más inclinados a legalizar las funciones económicas de los judíos, es decir, a pagar el precio político correspondiente a sus logros. La regulación de los judíos en Prusia, bajo Federico II, mostraba una tendencia a garantizar a los judíos ciertas protecciones y un campo de acción para sus actividades económicas específicamente «judías», al mismo tiempo que los mantenía en su lugar como judíos. No hubo en absoluto ninguna pretensión de emancipación, por contraste con el Edicto de Tolerancia austríaco promulgado por José II.[49]

Se fomentó una comunidad judía urbana, pero la agricultura y la posesión de tierras siguieron estando prohibidas, y bloqueado el acceso a numerosos oficios. Solamente se promovieron aquellas profesiones de utilidad directa para el Estado, esto es, proveedores de bienes de guerra, banqueros y exportadores de las mercancías de las fábricas operadas estatalmente. Se declaró expresamente a las comunidades judías como responsables de las deudas por la quiebra económica de individuos judíos, una medida que garantizaba que los pobres fuesen excluidos de manera eficiente y que otros elementos indeseables se mantuviesen a distancia. De este modo, los intereses del Estado se convirtieron en los intereses de la comunidad judía; los judíos se transformaron en un pilar del Estado. Dado que el derecho de residencia se basaba en la riqueza, especialmente en Berlín y en Viena, y dado que el matrimonio dentro de una familia estaba sujeto a impuestos, con la excepción ocasional del hijo mayor, según una cuota decreciente por cada matrimonio adicional, los tres mil judíos de Berlín pronto se contaron entre los residentes más acomodados de la capital prusiana. El Estado nunca había mostrado tanta consideración y tanto escrúpulo en lo tocante al bienestar de sus súbditos cristianos.

Pero la vieja carencia de derechos de cualquier clase siguió en vigor para las masas de judíos pobres y atrasados que el Estado prusiano había heredado con la división de Polonia y la ocupación de Silesia. La clase más amplia de judíos prósperos obtuvo protección estatutaria, mientras que aquellos pocos que pudieron demostrar que habían realizado algún servicio necesario para la existencia del Estado obtuvieron derechos civiles *excepcionales*, en forma de

«privilegios generales». En medio de estas dos categorías existía solamente un estatuto para el judío «extraordinariamente» protegido, esto es, para alguien que personalmente gozaba de estatus protegido —derecho de residencia, derecho a ganarse el sustento—, si bien no podía traspasar tales derechos, tal «dignidad», a sus hijos.

Protegidos y animados por el Estado, la clase de los judíos urbanos prósperos creció más y más. Los judíos de corte, en auge, facilitaban el ascenso de su círculo personal, cada vez más amplio. En el último tercio del siglo XVIII ya había tres mil judíos solamente en Berlín, que, por supuesto, eran todos acomodados, puesto que su derecho de residencia estaba vinculado a su riqueza. Al mismo tiempo, cada vez más judíos se hicieron económicamente dependientes de su país anfitrión para hacer fortunas. Aquellos que adquirieron ese estatus seguían siendo solamente un porcentaje muy pequeño de la población judía, alejado de las masas populares cuyas vidas no habían sido afectadas por su ascenso. La política prusiana con respecto a los judíos los dividió geográficamente: los pobres permanecieron en Posen, los ricos vivieron en Berlín y en las capitales de provincia. Dentro de las fronteras de los países europeos occidentales —puesto que todo esto también se aplica, *mutatis mutandis*, a Austria y a Francia—, la dicotomía entre ricos y pobres, entre los prestamistas de dinero al mundo exterior y los artesanos, que había definido la vida judía en el gueto, se convirtió en la dicotomía entre *judíos occidentales* y *judíos orientales*.

Y con ello se inauguró la transformación social del judaísmo moderno, que resultó tan crucial para todo el siglo.

En la medida en que la política hacia los judíos de Prusia, de Austria y (dentro de ciertos límites) de Francia prescinde del gueto, la disparidad social familiar en el gueto, la de ricos y pobres, se transforma en una dicotomía geográfica. Al favorecer a una clase numerosa de judíos conduciéndolos al umbral de la vida económica moderna, dicha política transforma las diferencias sociales de un pueblo en una dicotomía histórica, es decir, entre aquellos judíos que siguen viviendo como lo habían hecho desde uno o dos siglos atrás, y aquellos que, por el bien del Estado, han abandonado la vida aislada de la casta. Pero incluso tales judíos privilegiados tienen un largo camino por delante antes de siquiera poder mostrar los rudimentos de una burguesía en ciernes (no usan a los judíos pobres como fuerza de trabajo, aunque solamente sea porque están separados geográficamente de ellos). No entran en la producción privada capitalista porque el Estado no lo favorece así directamente y porque no tienen fuerza de trabajo a su disposición. La pobreza del pueblo judío es completamente inútil, pues no sirve a ningún propósito productivo, ya que aquellos negocios en los que los judíos permanecen activos no necesitan trabajadores, ni judíos ni no judíos. Solamente donde no se da la separación geográfica entre ricos y pobres —como, por ejemplo, en Polonia— pueden desarrollarse los rudimentos de una empresa judía, aunque no alcanzó gran importancia al estar constantemente obstaculizada por el atraso del país.

Las leyes que garantizan la *protección de la residencia, de la persona y de la propiedad* —es decir, los derechos humanos tal y como eran entendidos en el siglo XVIII— fueron *cobradas*

a los judíos prósperos en forma de impuestos y de servicios especiales. Los derechos civiles totales —los privilegios generales que ponían al hombre de negocios judío en pie de igualdad con el cristiano— fueron concedidos a Itzig y a Ephraim por sus servicios especiales. Los derechos humanos eran clasificados de acuerdo con la capacidad para pagar que se tuviese. Los privilegios generales, equivalentes a la emancipación, no fueron un «regalo», sino más bien una compensación ajustada en forma de *recompensa*. No se convirtieron en un *regalo* hasta que dicha protección compensatoria fue concedida a la modesta capa de judíos empobrecidos (que eran apoyados efectivamente por la comunidad judía, a pesar de todas las medidas por parte del Estado para prevenirlo). Sin duda, éste no fue el regalo de un gobierno —tal y como los historiadores antisemitas han pretendido siempre presentarlo—, sino más bien el regalo *de los judíos ricos a los judíos pobres*, pues los primeros eran responsables de las deudas de los segundos en forma de imputabilidad colectiva. La compensación se convirtió primeramente en un regalo cortés dentro del propio mundo judío; con todo, un regalo entregado con condiciones. Los ricos ya habían cumplido dichas condiciones. Los notables judíos —uno de los que estaban al frente de la comunidad judía de Berlín era el beneficiario de «privilegios generales» Itzig— nunca han cesado hasta hoy de exigir el respeto que se les debe por el regalo de la protección y, más tarde, de la «libertad». Después de todo, ellos daban pruebas al Estado y al mundo que les rodeaba de la utilidad de toda su tribu. Su actitud hacia los «judíos del Este» y hacia los «gorrones» demuestra que nunca olvidaron quién había pagado

realmente por su emancipación y para quién estaba ésta pensada originalmente.

En el umbral de la emancipación, fue el judío de corte y el «judío del Tesoro» quienes obtuvieron los derechos civiles como recompensa. La libertad de unos pocos demuestra claramente y sin tapujos —primero a muchos y después a demasiados— cuál fue el precio que se exigió a cambio de los derechos humanos.

VI *Judíos excepcionales*

Dos modelos definieron y guiaron la «lucha por la liberación» de los judíos prusianos: la liberación política y jurídica otorgada por el Estado a los «judíos del Tesoro», poseedores de privilegios generales, y el reconocimiento por parte de la sociedad cultivada hacia los logros de Moses Mendelssohn. La educación y el comercio siguieron siendo el punto focal en la vida de todos los judíos alemanes asimilados, hasta que tuvo lugar la catástrofe.

Al igual que los privilegiados Itzig y Ephraim, Mendelssohn fue una excepción, fue «excepcional», y los tres fueron reconocidos como tales por el mundo que les rodeaba, si bien había muchos mundos distintos involucrados. Alguien podía esperar avanzar solamente si se elevaba por encima de las masas judías demostrando ser muy distinto a ellas, bien en términos de cualidades intelectuales o bien mediante servicios económicos al Estado. La división de los judíos en «Oeste y Este», ricos y

pobres, educados y no educados, ofreció a los judíos alemanes una oportunidad: evitó que la ambición sin escrúpulos —siguiendo un patrón establecido por la historia y recompensado periódicamente— acabase en una guerra de todos contra todos y dio lugar a un nuevo sentido de la solidaridad, por ínfimo que pueda parecer en ciertos casos. Tan sólo la separación legal por parte del Estado pudo situar algo más que un grupo de advenedizos desesperados en el lugar de la vieja comunidad del gueto: creó dos nuevas entidades, geográfica y económicamente divergentes. El número relativamente pequeño de judíos protegidos por Federico se elevó *colectivamente* por encima de las masas de judíos pobres de Posen y Prusia Occidental. Durante el siglo siguiente, la política de asimilación judía se basó mucho más en dicho concepto de *excepción colectiva* de lo que lo hizo en la tan conocida «atomización» de los judíos.

Al separar geográficamente a los judíos ricos de los judíos pobres, las regulaciones de Federico con respecto a los judíos suministraron una base firme para apoyar a la comunidad judía excepcional. En 1803, los judíos protegidos de Prusia constituían solamente en torno a un 20 % de la población judía total del país. Desafortunadamente, ninguna de las estadísticas de aquel período se refiere a la diferenciación económica. Pero el censo de 1834 revela cuán notoria era la situación. La burguesía rica de Prusia (mayoristas, banqueros y personas con medios propios) era seis veces mayor que la de Posen; la clase media (profesionales autoempleados y minoristas) abarcaba a más de la mitad de la población judía de Prusia, pero en Posen apenas llegaba a una tercera parte; casi un 60 % de los judíos

de Posen (vendedores ambulantes, artesanos, jornaleros) no tenía ninguna propiedad relevante, mientras que, en Prusia, solamente el 37 % carecían de propiedad; más de una quinta parte de la población de Posen vivía en una pobreza deplorable, constituyendo una carga para una población ya de por sí pobre; en las comunidades mucho más prósperas de Prusia dichos casos de caridad representaban solamente un 6,5 del porcentaje total.[50]

El trasfondo social de los judíos del Este demostró ser ventajoso para promover la autoconciencia de los judíos protegidos de Prusia y su «sociedad educada», pero también eran una desventaja para la regularización de los estatutos judíos en términos de una mejora de los derechos civiles. Para el Estado prusiano, la *emancipación* significaba —y solamente podía significar— la *generalización de privilegios generales*, que de forma expresa no estaban pensados para los vendedores ambulantes ni los jornaleros. Fue solamente tras una guerra desastrosa, que costó a Prusia la pérdida de aquellas provincias con una mayor densidad de población judía, cuando cambió la situación para los judíos protegidos, que de un golpe pasaron a constituir el 90 % de toda la población judía.[51] Ya en 1808 se les concedieron los derechos de la ciudad. El Edicto de Emancipación de 1812 estaba pensado para ellos. Puesto que todos ellos eran considerados como judíos excepcionales, existía una buena disposición para emanciparlos al completo, en tanto que comunidad judía.

La restitución de las viejas fronteras, que siguió a la guerra de Liberación, necesariamente actuó en contra de los esfuerzos favorables a la emancipación. La retractación de

una serie de derechos despojó una vez más de su igualdad a los judíos protegidos, que ahora constituían únicamente un 53 %, y los derechos que les quedaron se transformaron en privilegios. Una vez más son considerados como privilegiados frente a los judíos de Posen, que eran casi la mitad de todos los judíos y que, hasta el último tercio del siglo XIX han de ser considerados como los verdaderos judíos «del Este» en Prusia. Hasta 1848, los judíos de Posen no pudieron obtener ni siquiera derechos civiles básicos dentro del Estado prusiano. Su incorporación a lo que había sido la comunidad judía protegida de Prusia, es decir, a la comunidad de judíos «excepcionales», ocurrió igualmente «por vía de excepción». Se decidió caso por caso si habían de tener la misma «madurez» civil —esto es, la misma posición económica— que sus hermanos favorecidos habían disfrutado durante un siglo. Sólo muy lentamente fueron incorporados a la comunidad judía privilegiada; en 1848 componían más de un tercio, esto es, el 37 %, de la población judía.[52]

Constituye una paradoja, en la historia de la comunidad judía alemana, que la *asimilación* social, en el sentido de pleno reconocimiento por parte de la sociedad no judía, les fuese otorgada solamente en la medida en que la emancipación quedaba bloqueada por el mismo telón de fondo que los había situado bajo una luz tan favorable. Es bastante comprensible que, incluso hoy, todos los judíos asimilados encuentren harto difícil abandonar esta conciencia de sí mismos como la «excepción», pues eso es lo que ha estado siempre subyaciendo en sus referencias a los judíos «del Este» y «del Oeste». Nunca más, a pesar de las

garantías de igualdad que el Estado les pudiera haber otorgado, volverían a ir las cosas socialmente tan bien para ellos como lo hicieron bajo la bandera prusiana. Cuanto más se acercaba la emancipación —que había sido objeto de discusión seria desde el siglo XVIII y para la que se había allanado el camino con la concesión de los derechos de la ciudad en 1848—, más hostil se hizo el mundo que les rodeaba. Aquellos breves veinte años previos al cambio de siglo, hasta el estallido de la guerra en 1806-1807, representaron para un muy reducido grupo de judíos ricos y educados la realización de un sueño que, frente a todas las realidades en su contra, continuó soñándose durante cien años más. En esa ventana del tiempo, el viejo odio a los judíos se había dejado de lado y el nuevo antisemitismo aún no había nacido. Hasta que pereció, la comunidad judía asimilada se aferró a una frase que, de hecho, fue cierta solamente durante unas pocas décadas: la enemistad contra los judíos no era digna de un hombre educado.[53] Sin duda, la influencia judía hacia el final del siglo XIX y durante la República de Weimar resultó más visible y, con la ayuda de la prensa y de las instituciones culturales, más potente. Pero nunca más volvería a ser tan abierta, tan franca y tan segura con respecto a su causa. La creencia de que su propia causa era la causa de la humanidad fue lo que prestó a las mujeres judías de los salones su sinceridad, lo que prestó a los judíos de su tiempo su singular libertad y la conciencia lúcida al tratar con la cuestión judía y con el odio hacia los judíos.

En su búsqueda de educación y de riqueza, los judíos excepcionales de Berlín habían tenido suerte durante tres décadas. El *salón judío*, la idílica sociedad mixta que había

sido el objeto de tantos sueños, realizada bajo concesiones a menudo altamente desagradables, fue el producto de una constelación de factores azarosos en un período de cambio social. Los judíos constituyeron una parada provisional entre una forma de interacción social en decadencia y otra que aún no se había establecido. Allí, en las casas judías, la *aristocracia* y los *actores* —ambos, como los judíos, situados al margen de la sociedad burguesa, ambos acostumbrados a representar un papel, a actuar, a expresarse y a mostrar «lo que uno es» y no, como ocurría entre la burguesía, «lo que uno tiene» (por emplear una frase del *Wilhelm Meister*)— suministraban un punto de apoyo para los *intelectuales* burgueses desplazados, así como una resonancia que no podían esperar encontrar en ningún otro lugar. Gracias a las estructuras más fluidas de las convenciones del momento, los judíos se volvieron socialmente aceptables de la misma manera en que lo eran los actores, al tiempo que la aristocracia daba fe de su muy provisional «presentabilidad en la corte».[54]

En aquel período, la burguesía prusiana, atrasada y políticamente servil, ni siquiera podía imaginar una forma más liberal de interacción social, que, por supuesto, siempre implica una posibilidad de presentarse en sociedad. Aunque no llevó apenas más de cien años —desde Lessing y Klopstock hasta la muerte de Goethe y de Hegel— crear el gran depósito de la cultura y del conocimiento de la burguesía alemana, la sociedad burguesa de la época era completamente incapaz de asegurar a una persona una educación, en el sentido de una formación básica que instruyese y entrenase a esa persona para su presentación

en la vida pública.[55] No hay un ejemplo más decisivo de ello que la novela clásica de educación, el *Wilhelm Meister*, de Goethe, cuyo héroe es «educado» por aristócratas y actores, consistiendo su educación en ser «elevado de burgués a aristócrata» (por emplear la expresiva frase de Víctor Hehn).[56] Del mismo modo, no existe una prueba más decisiva del aislamiento del intelectual alemán y de su capitulación ante la aristocracia, que, a cambio, le ayudó a ganar, como mucho, un nivel de vida limitadamente burgués, pero nunca un nuevo hogar social. No había nada real, ni económica ni intelectualmente, en ser elevado «de burgués a aristócrata». Simplemente significaba que los Junkers prusianos, interesados por casi cualquier cosa salvo la educación,[57] contrataron a tutores burgueses para sus hijos, a esos jóvenes brillantes y hambrientos para los que una burguesía desesperadamente constreñida aparentemente no encontraba otro lugar.

Los salones judíos, de este modo, no estaban más anclados en alguna clase social de lo que lo estaba la educación alemana, incluso aunque los centros de interacción social educada fuesen interpretados como un signo de que los judíos habían encontrado cierto anclaje en la sociedad. En realidad era al revés: precisamente porque los judíos estaban fuera de la sociedad, se convirtieron, por un tiempo, en una especie de lugar de encuentro neutral para los «educados». Del mismo modo que la influencia judía sobre el Estado desapareció tan pronto como la burguesía ejerció la influencia para la que estaba, por decirlo así, predestinada por el curso de la historia, así también, aunque mucho antes, el elemento judío fue eliminado de la

sociedad al primer signo de interacción social entre la burguesía educada.[58]

Así, cuando el idilio de una interacción social mixta se derrumbó, pereciendo en la catástrofe de 1807, en realidad no pasó gran cosa. Ese idilio debía su existencia tan sólo a su irrelevancia política, y se hizo añicos rápida y totalmente por esa misma razón. Pero a la vista del hecho de que para los judíos esos buenos tiempos nunca iban a regresar y que, de entonces en adelante, tendrían que pagar por el reconocimiento social con el sudor de su frente y con una concomitante mala conciencia, resulta ser un signo de lucidez cuando alguien que mira hacia atrás, desde la segunda década del siglo XIX considera que 1806-1807 fue mucho más crucial que las decepciones del Congreso de Viena o que la tormenta reaccionaria de 1819. «¿Dónde están los días cuando estábamos todos juntos? Se hundieron en 1806,[*] se hundieron como un barco, llevándose los tesoros más preciados de la vida, las alegrías más grandes» (Rahel Varnhagen).[59]

Pero ¿qué es lo que realmente tenemos entre manos cuando volvemos con el pensamiento a aquellos «días felices»? Mientras la burguesía alemana dejó representarse socialmente por actores y por aristócratas, los judíos fueron incluidos. Y ¿quién más les reconocía socialmente? Por lo que respecta a la nobleza, su posición frente a los judíos desde hacía mucho tiempo divergía de algún modo de la del resto del pueblo. Desde hacía mucho tiempo, habían hecho excepciones con «sus» judíos para atender a sus cuerpos, a su tierra y a su ganado. A sus ojos, tales judíos excepcionales incluían a toda la judería berlinesa, o al menos

a todos aquellos con los que ellos se asociaban.

Sin embargo, resulta característico de cómo se desarrollaron los acontecimientos que ni la teoría de Dohm ni la posición de Lessing —ambos concluyeron, a partir del hecho de la «excepcionalidad» de Mendelssohn, que dicha dignidad podía pertenecer a todo su pueblo, y de este modo a todo el pueblo— demostraron ser decisivas en la liberación social y política de los judíos. En lugar de ello, lo que sucedió fue nada más que la extensión de la práctica estatal y la expansión del concepto social de judíos excepcionales, estando ambas tendencias preparadas para incluir a círculos de judíos cada vez más amplios. En último término, los judíos excepcionales de Berlín no estaban ni más ni menos asimilados (es decir, reconocidos por la sociedad) que sus padres, quienes habían sido emancipados por el Gran Edicto en tanto que judíos protegidos, esto es, reconocidos por el Estado. Los primeros eran la viva imagen de los segundos, y poco tenían en común con el *pathos* ilustrado de Lessing o con la lucha por la libertad de la Revolución francesa. La Ilustración y la Revolución se habían derretido entre sus manos, quedando convertidas en un idilio social.

VII *La sociedad y el Estado suprimen a los judíos excepcionales*

La entrega, en 1807, de las provincias orientales de Prusia, con su alto nivel de población judía, implicó que los judíos protegidos aún dentro de sus fronteras quedaran desprovistos de aquel telón de fondo tan útil. Casi de un día

para otro, y en buena medida para sorpresa de los judíos berlineses con inclinaciones patrióticas, los salones judíos quedaron abandonados, los judíos aislados y la ilusión de los judíos excepcionales, eliminada de la sociedad. Tácitamente —sin apenas un ruido, casi sin incidentes desagradables— se entendió que la asimilación que había apenas comenzado iba a revertirse.

Este cambio social en detrimento de los judíos fue percibido en aquel momento solamente por unos pocos individuos,[60] y rara vez ha sido reconocido por los historiadores. Para éstos, los preparativos realizados con vistas al Edicto de Emancipación de 1812 eclipsaron todas las agitaciones antisemitas, lo que les ha llevado a calificar el período anterior a la guerra de Liberación como amigable para con los judíos. El Estado y la sociedad de aquel tiempo, sin embargo, distaban tanto de ser idénticos que no se puede afirmar que clase alguna de la sociedad estuviese realmente detrás del Estado, y mucho menos detrás de sus medidas a favor de los judíos. La monarquía absoluta seguía estando separada «absolutamente» del pueblo, incluso cuando realizaba reformas a su favor. De este modo, el antisemitismo social fue en aquellos días tan inefectivo como lo habían sido, en las décadas anteriores, el filosemitismo y las tendencias favorables a la asimilación.

La pérdida de este telón de fondo, que marcó la muerte social de los judíos, constituyó también su única oportunidad política: la liberación respecto de todos aquellos elementos que no «apoyaban» al Estado ni le eran útiles. Ésta fue la primera vez (aunque no la última) en la inquietante historia de los judíos occidentales, en que éstos

se vieron forzados a intercambiar la preeminencia social y la miseria política por la miseria social y un tenue rayo de esperanza política.

La derrota de 1807 significó el momento decisivo en la historia de los judíos de Prusia, a causa de los dos asuntos políticos cruciales con respecto a los cuales los intereses especiales de los judíos se destacaron con claridad. Todo el sentimiento antisemita del momento se concentraba, en primer lugar, en la protección estatal de los judíos y, en segundo lugar, en las ventajas políticas que los judíos disfrutaron bajo la ocupación francesa. El interés del Estado en aquellos judíos protegidos, que aún permanecían en Prusia, reveló muy a las claras que no se trataba de una cuestión de excepciones individuales, sino de un colectivo que por fuerza estaba estrechamente ligado a los intereses de la monarquía absoluta. Además, por muy prusianas y patrióticas que pudiesen ser las inclinaciones de los judíos, nadie podía estar seguro de que no simpatizasen con Napoleón, quien les había liberado en todos los territorios que había ocupado. Ambos factores hicieron a los judíos sospechosos. La sociedad educada de Berlín había descubierto su patriotismo por medio de Napoleón y había encontrado simultáneamente su punto de enfoque en la oposición a un Estado absoluto. Liderando la batalla contra Napoleón estaban los «patriotas», reclutados de entre la intelectualidad burguesa y que siempre habían sido leales a la aristocracia. Liderando la batalla contra el Estado estaba la aristocracia, que marcaba el tono de la sociedad y que había quedado enormemente resentida tras las reformas estatales, una de las cuales había sido el plan de emancipación.

El antisemitismo social inicial todavía no había adquirido una cualidad verdaderamente agresiva. Por supuesto, ya se consideraba a los judíos como representantes de ciertas ideas —que, de hecho, no lo eran—, pero al menos aún no eran *los* representantes. En cualquier caso, quedaron ya identificados con la Ilustración, con las actitudes burguesas (filisteas) y con las simpatías hacia los franceses, cuando de hecho se habían convertido en los más leales de todos los ciudadanos. Durante las condiciones sociales idílicas de las décadas anteriores habían perdido todo sentido de la realidad política e intelectual. Ni simpatizaban con Napoleón ni habían encontrado la forma de unirse a la burguesía. Los judíos ricos, con la casa de los Rothschild al frente, financiaron las guerras de las casas gobernantes legítimas contra Napoleón, todo el tiempo buscando maneras de obtener títulos nobiliarios, así como honores y ordenaciones cristianas.[61] Pero, de hecho, existían pocas posibilidades para que llegasen a lograr una conexión social con el pequeño círculo de liberales que estaban tras el movimiento de reforma. A este respecto, los judíos se encontraron en una situación comprometida a causa de la asimilación aristocrática. Los reformistas pensaron que tras aquellas conexiones sociales, podía percibir el antiguo apoyo usurario concedido a su viejo enemigo predatorio.

La conexión de un siglo entre los usureros judíos y los aristócratas derrochadores se estaba rompiendo lentamente, pero fue durante esos mismos años cuando los aristócratas habían hecho a los judíos de Berlín «aceptables en la corte». Entretanto, los préstamos judíos a los aristócratas habían sido suplantados por el crédito concedido a las casas de los

monarcas absolutos. Los préstamos a lacayos de la corte llenos de deudas eran ahora simplemente sobornos y medios para asegurarse una esfera de influencia dentro del Estado.[62] La parcialidad de la sociedad aristocrática hacia los judíos rápidamente llegó a su fin debido a los conflictos de intereses políticos y económicos, que emergieron por primera vez en 1807 y que se centraron en los asuntos relacionados con la creciente influencia de los judíos sobre el Estado y su creciente falta de interés en la aristocracia. De cualquier modo, este canto de cisne de la aristocracia dedicado al pasado resultó suficiente, por desgracia, para servir como rápido recordatorio a las demás clases de algo que de hecho ya no existía, y pronto dio como resultado la creación de argumentos burgueses *liberales* contra los judíos, basados en una realidad que había estado desapareciendo durante un largo período de tiempo y cuyo brillo social ya se estaba apagando.

Precisamente, en el mismo momento histórico (1807) en el que la aristocracia se volvió antisemita, primero en su comportamiento y después en sus argumentos, el autor burgués liberal Buchholz lanzó sus acusaciones contra *judíos y aristócratas.*[63] Para librarse de la aristocracia, era preciso previamente librarse de los judíos; pues «la aristocracia está tan estrechamente ligada a los judíos que no puede continuar sin ellos; ambos existen por medio de mutuo apoyo y complemento, la aristocracia ayudando a los judíos con la fuerza y los judíos, a la aristocracia con la astucia y el fraude». Esto y nada más es la consecuencia de la primera «asimilación»: el resentimiento del ciudadano burgués, su indignación ante la arrogancia social de los Junkers y ante

un nuevo y moderno modo de interacción social que incluía a todo el mundo menos a él. Los miembros de la intelectualidad (es decir, los que habían nacido para burgueses) que frecuentaban los salones judíos estaban fuera de lugar, como Lessing lo había estado en la sociedad burguesa de su día. Por supuesto, dicha indignación se dirigió primordialmente contra aquellos judíos excepcionales que eran recibidos con más facilidad que ningún otro por la «buena sociedad». Ese rencor tan obvio jugó con la idea de equiparar a la aristocracia con los judíos, aunque poco de ello encontró su lugar en el nuevo antisemitismo alemán. Lo único que quedó fue el rencor. Cuán grande debía de haber sido ese resentimiento es algo que se puede inferir del hecho de que el escrito *Wider die Juden* [Contra los judíos] de Grattenauer, el primer tratado antisemita dirigido al gentío, alcanzó una tirada de 13.000 copias cuando se publicó en 1803.[64] A Grattenauer, un abogado sin suerte y plagado de deudas, corresponde el honor innegable de haber sido el primero en introducir en la literatura antisemita el alemán demagógico y vulgar que no ha dejado de emplearse desde entonces. Dice bastante sobre los ánimos de un amplio círculo de personas el hecho de que esta obra inmunda —aunque explícitamente haga reverencias a la aristocracia—[65] revele una actitud hostil hacia los aristócratas como parte de su polémica contra los judíos.[66] Grattenauer ya no quiere oír hablar de «este o de aquel judío, de ningún judío individual», y aquí se emplea por primera vez la frase afortunada «el judío en general, el judío de todas partes y de ninguna», cuyo significado no era más claro a él mismo que a sus lectores contemporáneos. Lo

que resulta evidente a todos los efectos es el rencor que comparte con otros muchos por las conexiones que ninguno de ellos tiene. Ello le inspira para proporcionar una descripción muy gráfica, según la cual las posiciones sociales de los judíos no son más que una estafa, en tanto que no tienen base legal y están basadas únicamente en sus conexiones[67] y en, por decirlo así, un nivel de vida excesivo que constituye una bofetada diaria a la ley.[68] De todo ello él deduce la necesaria ilegalidad de la tribu, su «tendencia revolucionaria» y un «espíritu que pone a la sociedad burguesa en serio peligro».

Grattenauer no era un hombre con suerte. Estaba unos pocos años adelantado a su época, y a pesar de su gran éxito momentáneo no obtuvo influencia; de hecho se había puesto personalmente en una situación comprometida. No era todavía tiempo para el antisemitismo de la turba o de la burguesía; no pudo prevalecer ni en la forma ingeniosa de Buchholz ni en la vulgar de Grattenauer. Ambos carecían de esa apoyatura mínima en la realidad que resulta más útil que cualquier rencor, que nunca necesita expresarse y que, sin embargo, presta a los argumentos antisemitas su desconcertante efectividad. Ambos carecían del respaldo que únicamente puede proporcionar la propia sociedad, un cierto estrato o una clase que sepa cómo hacer uso, según los casos, de la munición ligera o de la pesada. Con el paso del tiempo, la frase más mordaz del folleto de Grattenauer: «el judío de todas partes y de ninguna», siguió sin comprenderse en una época en la que la excepción, y solamente la excepción, era asimilada.

El retraso en el tratamiento de la cuestión judía por parte

del Estado había hecho posible la asimilación social. Los judíos excepcionales, que destacaban sobre las oscuras masas de la judería, emergían como verdaderos individuos que podían ser asimilados a título individual. Sin embargo, podían seguir siendo judíos, lo que fácilmente se convirtió en una cuestión de naturaleza muy personal, algo que los hacía «interesantes» personalmente y que no se veía con malos ojos en la privacidad. Las biografías de judíos importantes de la época —que habían tenido su juventud en la década de 1780 o, como muy tarde, hacia el cambio de siglo— revelan, de forma bastante extraña, cómo todos ellos, a pesar de la incertidumbre personal durante la juventud y de la indiferencia durante la edad adulta, volvieron al judaísmo en la vejez.[69] El mismo fenómeno se evidencia en el descenso del número de bautismos de judíos y de matrimonios mixtos tras 1815.[70] La huída del judaísmo —en el bautismo o en la incertidumbre personal— se hace imposible tan pronto como la cuestión judía se plantea de manera colectiva, momento en el que ser judío se convierte en un hecho insoslayable también para el individuo.

El Estado, al pretender eliminar a sus judíos protegidos y excepcionales por medio de la emancipación y mezclándolos con el resto de la población, creó para ellos una situación social paradójica. En la misma medida en que el Estado deseaba su disolución como nación, situación que pretendió legalizar con la emancipación, también creó para ellos, en cuanto colectivo que emancipar, una posición especial. Una vez más existían como judíos, precisamente porque se les iba a emancipar como tales. Durante las décadas siguientes, el acto puramente formal de la emancipación asumió una

forma cada vez más concreta debido a las tácticas dilatorias del Estado, hasta que finalmente se transformó en un factor eminentemente político. Dicha paradoja, a pesar de su formalidad, se convirtió de pronto en una realidad social, pues la nueva posición política especial de los judíos se correspondía con su especial posición económica dentro de la economía del Estado.

La emancipación de la judería francesa, que la Revolución había emancipado *junto con* la burguesía, había ofrecido anteriormente una oportunidad política de escapar a esta paradoja. La política de Napoleón hacia los judíos, que culminó con el *décret infâme* de 1808, en el que se especificaba el tratamiento especial para los judíos alsacianos, proporcionaba la evidencia más clara de cómo la antigua posición especial de los judíos en términos económicos evitó que esta oportunidad alcanzase todo su potencial.

En Alemania, sin embargo, que nunca había habido una revolución burguesa ni, por tanto, una liberación *explícita* de la burguesía como clase, los judíos resultaron ser el único pueblo con necesidad de emanciparse o el único segmento de la sociedad emancipado y, por tanto, privilegiado. Cuanto más tiempo permaneció el país sin una emancipación explícitamente burguesa, más firme se hizo la convicción de la burguesía de que los judíos disfrutaban de una posición especial, con lo que el argumento de que la emancipación judía constituía la prueba de una conexión colectiva (ya sea ésta nacional o económica) se hizo más persuasivo. Después de todo, los judíos fueron el único grupo que había logrado, aunque fuese de manera incompleta y titubeante, un cambio

en su estatus político, que, tal y como lo veían los demás, constituía un «regalo», cuando no efectivamente un privilegio.

Solamente Wilhelm von Humboldt —quien, como es bien sabido, ejerció una gran influencia sobre el Edicto de 1812— parece haber percibido que la emancipación judía acarreaba el peligro de lograr justamente lo contrario de lo que pretendía. Él quería que la liberación tuviese lugar sin llamar la atención y criticó duramente una «revocación gradual» de las restricciones, puesto que ello «solamente confirmaría la misma segregación que busca abolir en lo tocante a aquellos puntos no revocados», y «por medio de esta nueva y gran libertad, duplicar la atención prestada a todas las restricciones pendientes y, de ese modo, ir contra sí misma». Y lo que Humboldt temía fue exactamente lo que sucedió: la emancipación siguió en vigor solamente unos pocos años más, y una «revocación gradual de las restricciones pendientes» se convirtió en el principio que apuntalaba la política estatal hacia los judíos.[71]

Humboldt creía en la omnipotencia del Estado, en que éste podía simplemente dictar a la sociedad la emancipación de los judíos. El excesivo retraso en la emancipación, y especialmente el efecto negativo que tuvo en la sociedad antes de su promulgación, hizo inevitable este curso desdichado de acontecimientos, sugiriendo la imposibilidad de la liberación política cuando la sociedad y el Estado ya se hallan en conflicto.

Había otros hombres de Estado bien conocidos en Prusia que compartían el deseo y las ilusiones de Humboldt por la reforma, el más importante de ellos era el judío Hardenberg.

Ellos creían verdaderamente que la emancipación de los judíos en general se podría asimilar de un modo tan completo que el problema desaparecería, y estaban cegados para ver las consecuencias sociales de sus acciones. Ése era el modo natural de pensar para los funcionarios del Estado, que nunca prestaron ninguna atención a la asimilación, a la diferente posición social de «sus» judíos. El Estado era consciente de sus judíos excepcionales, pero no como individuos, sino únicamente como judíos protegidos en general; los veía colectivamente como un grupo con logros determinados y posibilidades económicas definidas. Ya había concedido privilegios generales a aquellos que eran particularmente capaces, y ahora estaba en proceso de extender tales privilegios a todos los judíos. El Estado argumentaba —como hacían aquellos que, en buena medida para nuestro detrimento, más tarde se harían llamar filosemitas— del individuo a lo general, con la salvedad de que su ejemplo no era un filósofo, sino un judío de corte o un judío «del Tesoro». Sin ni siquiera saberlo, el Estado convirtió a sus individuos judíos en una entidad comunal, en un segmento de la sociedad específicamente marcado; sin saberlo, aunque también beneficiándose conscientemente de ello más tarde. Pero esta misma colectividad un tanto ambigua servía a los intereses de los judíos del siglo XIX (un interés, sin embargo, totalmente dependiente del Estado). Aquí estaba un segmento de la sociedad sometido al ostracismo, por aquella sociedad a la que siempre había sido leal, y dispuesto a perseguir los intereses del Estado.

Los propios judíos fueron quienes reaccionaron con mayor rapidez a la situación creada por el Edicto de

Emancipación. Establecieron asociaciones para la educación y la mejora de los judíos no excepcionales, de aquellos que aún no habían ascendido hasta el nivel elevado de la gente excepcional, quienes, aparentemente, no se distinguían en nada del mundo que les rodeaba. El efecto de dichas asociaciones, cuyo único propósito era la disolución de la comunidad judía, fue la preservación de la judería alemana asimilada.

En este estado de cosas, la emancipación proporcionó al antisemitismo su primer apoyo para diferenciar entre los judíos como individuos y los judíos en general («el judío de todas partes y de ninguna»). Los antisemitas intuyeron de inmediato lo que el Estado no decía y lo que los defensores de la emancipación no sabían: los logros individuales de los judíos de la corte y las recompensas otorgadas a unos pocos judíos por vía de excepción servirían ahora como base para la evaluación de logros colectivos y la entrega de recompensas generales, todo con el objeto de proporcionar un apoyo fundamental al Estado. Unos pocos, ejemplos aparentemente azarosos de buena suerte, iban a convertirse en una clase económica privilegiada, unos pocos casos excepcionales iban a convertirse en un principio arraigado en el Estado. En suma —por usar el lenguaje del antisemitismo, que se alimenta del «miedo a los fantasmas»—, el judío como individuo, que en aquel momento ya estaba casi asimilado, iba a convertirse en el judío en general, «de todas partes y de ninguna», que nunca más sería aceptado de buena fe por la sociedad.

Ésta es una de las fuentes más importantes del antisemitismo moderno, que fue una reacción social ante

una acción emprendida por el Estado. Solamente pudo encontrar un suelo fértil entre aquellas clases que se encontraban en abierta oposición al Estado. Ni la elegante reserva de los liberales ni el antisemitismo vulgar, favorable a los pogromos, de aquellos que han fracasado en su vida burguesa, tuvo efecto alguno en tanto que la sociedad y todas sus clases vieron al Estado más o menos con indiferencia. Trece mil copias del tratado de Grattenauer no hicieron prácticamente ningún daño a los judíos de Berlín, lo que demuestra que incluso la antipatía generalizada hacia los judíos se vuelve peligrosa solamente cuando se asocia con otras tendencias políticas. Ése fue el caso cuando los patriotas, que odiaban al Estado por haber más o menos traicionado a su país frente a Napoleón, comenzaron a formar un movimiento nacionalista de intelectuales burgueses hostiles al Estado y se aliaron con una aristocracia enfurecida por las reformas de ese mismo Estado.

La expresión social de dicha alianza, que apenas sobrevivió a la guerra de 1813-1814, fue la Sociedad de la Mesa Cristiano-alemana, una sociedad patriótica hostil al gobierno y en cuyo punto de mira figuraba primordialmente Hardenberg.[72] Al mismo tiempo fue la primera organización con un programa antisemita en Alemania. Sus estatutos declaraban que no serían admitidos como miembros «los judíos, los franceses ni los filisteos». El antisemitismo del período resultó más efectivo cuanto más se ligaba a este grupo. Un escrito difamatorio, de escasa agudeza, redactado por Clemens von Brentano («El filisteo antes, en y después de la historia») se leía allí en voz alta, y

demostraba ser más peligroso que ningún griterío, pues expandía no el odio hacia los judíos, sino la antipatía hacia ellos precisamente entre los mismos círculos de los que dependían socialmente, preparando de ese modo el terreno para los ataques masivos, que se convirtieron en un asunto candente por primera vez tras el Congreso de Viena. Los intelectuales, que de todas formas habían reconocido a los judíos socialmente tan sólo por mandato de los aristócratas, rápidamente les abandonaron una vez que la aristocracia perdió interés. Incluso proporcionaron a la aristocracia argumentos para su propia retirada.

Ciertamente, los judíos excepcionales no dejaron de existir de un golpe. A todos aquellos antisemitas podía vérseles en casas judías, como era el caso de Clemens von Brentano y de Achim von Arnim, o incluso de Kleist y Adam Müller. Pero tales contactos se limitaban ahora a unos pocos individuos. Cuando la conversación derivaba hacia *los* judíos, nadie ya argumentaba usando el ejemplo de algún judío excepcional al que pudiese conocer. Una vez que los «judíos del Este» se hubieron desvanecido junto con las provincias de Prusia entregadas con la rendición, la sociedad creó un nuevo telón de fondo: los judíos en general; sobre dicho trasfondo un individuo podía sobresalir si demostraba ser apropiado para algún uso particular o mostraba una extraordinaria falta de carácter.

Tan pronto como la nueva clase intelectual hostil a los judíos —la denominada generación de los «románticos políticos»— se vio forzada a decantarse por algún bando en el conflicto entre el Estado y los Junkers, que ahora irrumpía abiertamente, dicha nueva clase se posicionó socialmente a

favor de los aristócratas, bastándole solamente con ofrecerles el sacrificio adicional de su propia libertad. Este mismo estado de cosas quedó tan sólo ligeramente disfrazado por los románticos convertidos, que le ofrecían a la Iglesia el sacrificio de un intelecto que —como queda probado por la historia de Kant a Hegel— podía funcionar solamente en un contexto burgués. Y, aun así, estos intelectuales siguieron estando sin hogar y se decantaron, como habían hecho anteriormente, por buscar un suelo firme ingresando en el servicio civil. Para la aristocracia, por tanto, constituían dudosos aliados, dispuestos a la traición tan pronto como la burguesía se hiciese con el control del aparato del Estado y dejase de considerarlo como un asilo de caridad para su propia clase intelectual desempleada. Pero eso no ocurrió en Alemania hasta 1918, cuando la aristocracia, encontrándose traicionada y vendida por todos, de pronto encontró a sus «amigos educados» leales en el terreno de los republicanos y demócratas «honrados».

Hasta entonces, y especialmente a comienzos del siglo XIX, la ya mencionada falta de fiabilidad en dicha relación demostró ser muy útil para la aristocracia y muy dañina para los judíos. De hecho sirvió —y ésa es la verdadera significación histórica del romanticismo político— para reconciliar al Estado absoluto y a los Junkers. A partir de ese matrimonio ideológico, Adam Müller y Joseph Görres alumbraron un Estado total basado en el estatus de clase o en la propiedad. Ellos ayudaron a los Junkers, que no eran exactamente unos teóricos brillantes, a ponerse de nuevo en su lugar, y les enseñaron cómo vilipendiar a la burguesía: como antipatriota, porque había sido hallada en

«concubinato con el oro»; y como no fiable, porque no era una totalidad viviente, sino «entrecortada y fragmentada», tanto en su vida pública como en su vida privada; y así situarla lejos del Estado, que, en cuanto que es *la* totalidad, puede reclamar la vida total de sus súbditos. La adoración de un Estado ideal cristiano, en el que la aristocracia fuese una vez más el «primer Estado», encontraba su manifestación correspondiente en un ataque sin piedad al gobierno de la época, a Stein y Hardenberg, que osaron infringir los intereses de los Junkers y a quienes se acusaba de estar sustituyendo a la aristocracia por una «nueva aristocracia de Mammón, cuyos príncipes eran de sangre judía». La «totalidad viviente» —el Estado— debía limpiarse de elementos inorgánicos y tóxicos, esto es, de todos aquellos que no pueden reclamar legitimidad sobre su herencia y descendencia por nacimiento. La descendencia por nacimiento es decreto divino —siendo éste el origen de la designación del Estado como cristiano— y se opone a la «arbitrariedad humana» del advenedizo. La filosofía orgánica de la historia oscila entre dos extremos opuestos: la aristocracia, que por una crónica familiar concede a cada uno de sus miembros la más alta legitimación, a imagen, en cierto modo, de un decreto divino; y los judíos, cuyo origen es siempre difamatorio, que han accedido reptando como gusanos al organismo del *volk*,[*] y que son la imagen de la arbitrariedad humana. El *volk* vive entre estos dos extremos, subordinado orgánicamente a los «príncipes de la sangre» y gobernado por la «totalidad viviente» del Estado. Al mismo tiempo desdeñado e idolatrado, el *volk* se excluye a sí mismo de la historia con objeto de servirle de oscura fundación, y

queda siempre dispuesto para toda apelación a sus instintos, que en su brutalidad animal se transforman en juicios divinos.[73]

Las teorías románticas del Estado son el suelo fértil de toda la ideología antisemita. Los judíos no tienen lugar en la «historia orgánica». Solamente la «arbitrariedad humana» —es decir, el curso efectivo de la historia— ha convertido a los judíos en europeos. Han alcanzado su posición social *a pesar de* su descendencia por nacimiento. En años posteriores nadie tuvo que hacer tanto uso de la diferenciación entre «vida pública y privada» —por ambigua que ésta pueda ser— como los judíos asimilados, que confiaban en evitar todo conflicto declarándose alemanes en público y judíos en privado. Ellos vivían en la ilusión de que ser judío era un asunto privado y que cualquier mención de ese hecho era un indiscreción.

Desde la época del romanticismo político, nadie ha mostrado menos discreción en este asunto que los alemanes «educados». Su «tacto» se volvió finalmente tan injusto que daba la impresión de ser poco menos que insultante. Ni siquiera las grandes masas de judíos del Este, dentro o fuera de las fronteras alemanas, consiguieron ya ayudar a un pobre conjunto de judíos asimilados para que desarrollasen una percepción de sí mismos como excepción colectiva. De ahora en adelante, cada uno de ellos debía demostrar que, aunque era judío, no era un «judío». Y al hacerlo así, no solamente tenía que traicionar a una parte de sus «hermanos en la fe que habían quedado atrás», sino a todo su pueblo, incluyéndose a sí mismo.

Mientras el antisemitismo no pueda establecer un vínculo básico con las grandes luchas políticas del momento, y mientras no esté apoyado por al menos un estrato de la sociedad que esté unificado, permanece sin significación política y no plantea ninguna amenaza contra los judíos. El antisemitismo social, que con tanta terquedad impedía la asimilación de los «judíos excepcionales», parece existir en esta figura no tan dañina solamente para envenenar el ambiente y para preparar a ambas partes, los judíos y los no judíos por igual, de cara a lo que se avecina. En efecto, la asimilación social, en la medida en que constituyó meramente un capítulo en la historia de la secularización del pueblo judío, no se podía anular. No se podía estorbar a los judíos que gozaban del estatus de *protégés*[*] del Estado en su deseo apasionado por adquirir una educación europea, como tampoco en su pretensión de convertirse en alemanes según su estilo propio. Pero incluso un antisemitismo social relativamente inocuo podía, en cualquier momento, arreglárselas para convertir a este pequeño grupo de personas —quienes, además, pensaban de sí mismos, no sin fundamento, que habían dejado a un lado su condición judía— en individuos sin hogar dentro de la sociedad. Se creó un estrato cerrado, tipo casta, de parias sociales, que por su parte se engañaban a sí mismos sobre su situación y cuyos círculos o salones se convirtieron en una caricatura de la «buena sociedad». Como presión externa, el antisemitismo social estorbó e impidió la necesaria diferenciación política

prescrita por las condiciones económicas y —mientras fue políticamente impotente y, por tanto, malicioso, ambiguo e insidioso— llevó a los judíos a mostrar una solidaridad igualmente maliciosa y ambigua, que, aunque ya hace mucho tiempo que se ha convertido en algo completamente fuera de lugar, todavía rige en buena medida nuestra vida política de hoy, colaborando en la creación de la falta de efectividad política que se adhiere a todos nuestros gestos y a todas nuestras acciones.

El antisemitismo político emergió muy lentamente a partir de la niebla de una atmósfera social envenenada. Sus contornos, sin embargo, pueden ser trazados incluso durante el período en que su eficacia era puramente social. Nadie debiera engañarse por el hecho de que durante muchas décadas estos comienzos —en tanto que no podían presumir de ningún efecto político— siguieron estando perdidos en la niebla de los factores imponderables de la vida social. A su debido tiempo se convertirían una vez más, y sin ninguna transformación significativa, en un factor político eficiente con una faz mucho más desagradable. Todo el siglo XIX está salpicado de casos de antisemitismo que se transforman de nuevo en un fenómeno puramente social y ostensiblemente inocuo. Los antisemitas disfrutaban de la ventaja de poder sumergirse de nuevo en la clase social a la que pertenecían y continuar trabajando y creciendo desde allí. Ésta demostró ser la gran desventaja para los judíos y para su gran protector, la monarquía absoluta; es decir, los dejaba incapaces de encontrar algún tipo de hogar social, de proporcionar un fundamento social para sus éxitos políticos, de modo que estaban forzados a quedarse al margen y

observar mientras todos los fracasos políticos de los antisemitas se transformaban en éxitos sociales, enrareciendo otra vez la atmósfera y preparando un suelo fértil.

En todas partes los judíos asimilados tienen miedo, con razón, de este mecanismo diabólico; siempre tienen miedo de su propio éxito. Es una maquinaria que los desgasta físicamente y que les sustrae su capacidad para juzgar, para poder distinguir al amigo del enemigo. Un mecanismo que transforma los argumentos políticos en factores imponderables de la vida social o que insidiosamente los encubre, o que de cualquier otra forma hace uso de todo fracaso oficial para establecer una base social, creando una total confusión entre sus víctimas, para las que, hasta la víspera de la catástrofe, su propia historia permanece como una oscuridad desesperada, plagada de arbitrariedades, como una fantasmagoría ilusoria.

El antisemitismo social deja de ser relativamente inocuo cuando ya no se enfoca solamente sobre los judíos, cuando abandona el desapego altivo con el que el bien nacido trata al advenedizo —que es de hecho el judío— e introduce a los judíos, de una u otra forma, en las luchas políticas del momento. Ya vimos signos de ello en la antipatía de la Sociedad de la Mesa Cristiano-alemana hacia los judíos, que los vinculaba con la burguesía y con los franceses. El origen de tales vínculos fue la refriega política de la aristocracia tanto con la burguesía como con el Estado moderno. Desde el principio, los argumentos antisemitas se interpusieron entre ambos frentes de esta doble guerra, que los Junkers de Prusia siguieron promoviendo, con diversos grados de

fiereza, hasta bien entrado el siglo XX. Éste es el punto en torno al cual, en el curso de numerosas décadas, los elementos más dispares cristalizaron, uniéndose para formar una estructura singular una y otra vez, a pesar de las muchas ocasiones en las que su núcleo político se resquebrajó.

La monarquía absoluta en Prusia, que entre 1807 y 1813 consiguió (aunque siempre de arriba hacia abajo) numerosas reformas necesarias para la protección tanto de los campesinos como de la burguesía, fue detestada a partes iguales por los Junkers y por los liberales. A los ojos de los liberales, las pocas reformas que se lograron —incluso éstas trataron con mucha suavidad a la aristocracia— quedaron contrarrestadas por un gobierno absoluto que no se basaba en ninguna constitución. Por otro lado, y con cierta justificación, la aristocracia veía en dichas reformas —que les sustraía su estatus como terratenientes con jurisdicción sobre los campesinos y que hacía posible comprar y vender bienes raíces— un ataque contra su monopolio sobre el poder político.

Dentro de este contexto había buenas razones para el odio de la aristocracia contra los judíos. Maldecir a la «honorable y antigua Prusia-Brandenburgo» como un «recién estrenado Estado judío» era ciertamente «impropio» (en palabras de Hardenberg), pero no carecía enteramente de justificación.[74] Ya hemos visto en qué medida los judíos de la corte contribuyeron al apuntalamiento financiero del Estado moderno. La moderna transformación de los judíos de corte en los acreedores y los banqueros del Estado fue una adaptación a las necesidades modernas de una

monarquía absoluta. Aunque sobre una base distinta, el propio financiamiento siguió siendo el mismo, y el papel prominente que los judíos habían desempeñado se modificó sólo ligeramente. Al carecer de otra clase financieramente fuerte que fuese leal al monarca y que tuviese un interés en el Estado, éste recurrió a los judíos para casi todos los préstamos.

El propósito de estas reformas reales era aumentar el poder del Estado, e independizar a todo el aparato de funcionarios de los intereses de los Junkers tanto como fuese posible.[75] La burguesía comercial se fortaleció con la libertad de comercio, el campesinado se liberó, la aristocracia fue privada de sus privilegios impositivos especiales, grandes parcelas de terreno se podían comprar y vender; en resumen: el «orden» feudal fue destruido y se desató la lucha de clases entre la burguesía y los Junkers, entre el capital comercial y los intereses de los hacendados. Todo ello estaba encaminado a fortalecer el poder de la monarquía[76] y a separar al rey de la clase de los terratenientes, con respecto a la cual, en tanto que el mayor propietario de tierras de Prusia, hasta ese momento había sido el *primus inter pares*. Dicho objetivo fue ayudado principalmente con la venta de propiedades reales en 1809, que sirvió como señal de alarma para la aristocracia.

Después de 1815, los Junkers recobraron gran parte de su influencia sobre el aparato de Estado; en ningún otro país pudieron los aristócratas beneficiarse tan gratamente del miedo de la monarquía a las constituciones y a los parlamentos. Su lealtad ayudó al Estado prusiano, y tras él al alemán, para estrangular a la burguesía, convirtiendo su

nacionalismo en bizantinismo, y obstruyendo con su mentalidad lacaya el desarrollo intelectual y científico. Pero cuando, al final de su glorioso gobierno indirecto, pretendieron una vez más identificar al cabeza de Estado con ellos mismos, convertir a un pensionado del Estado en un Junker, mediante la instalación de Hindenberg en Neudeck, su aparente éxito —dado el obstinado silencio de la república y de todo el cuerpo de funcionarios— sirvió como señal de alarma para «herederos» muy distintos de ellos.

Había algo, sin embargo, que los Junkers siempre supieron: que la noción de una monarquía absoluta, en el sentido de una autoridad absolutamente independiente, situada por encima de todas las clases, dispensando perfecta justicia y representando solamente a los intereses nacionales, constituía la fantasía de estos perfectos burócratas que después se denominarían «monárquicos sociales».[77] Ésa es la razón de que los Junkers se opusiesen simultáneamente tanto al Estado, que les estaba usurpando sus intereses, como a la burguesía, sobre la que parecían haberse apoyado durante un breve lapso (hasta 1815).[78] Pero ello no era más que una apariencia. La vanguardia de la burguesía, los liberales, sabían muy bien que las reformas que venían de arriba no ofrecían garantías políticas, de modo que exigían nada menos que una constitución. El poder absoluto de la monarquía consistía, por un lado, en una determinación indecisa, muy zozobrante, a no dejarse tragar por los grandes Junkers ni a echarles la nación entera como carnaza, y, por otro lado, en una determinación muy decidida a no otorgar a la burguesía participación alguna en el poder político dando su

consentimiento a una constitución.

Atrapada entre Escila y Caribdis, una monarquía «independiente», asustada, solamente encontró un sector de la sociedad financieramente fuerte que fuese leal y que no exigiese un precio político, o solamente uno muy pequeño, a cambio de su apoyo financiero: los judíos protegidos. El precio, el Edicto de Emancipación de 1812, se pagó en el mismo momento en el que lo «absoluto» de la monarquía había alcanzado su punto de perfección; esto es, cuando ya no dependía de las simpatías de ningún sector de la población. El Edicto de Emancipación se hizo posible porque la monarquía o, mejor dicho, el Estado, había cortado de manera temporal sus lazos con los Junkers y, al mismo tiempo, no sentía (también de manera temporal) la presión de la burguesía.

La independencia de la monarquía, efímera y zozobrante, respecto a todos los estratos de la sociedad ofreció la oportunidad notable y singular de atraer a su círculo de influencia a las mejores cabezas y, los espíritus más libres de la Alemania de aquel tiempo. Entre los más destacables, y para los judíos el más importante, estaba Wilhelm von Humboldt, cuya famosa «Opinión sobre la Emancipación de 1809»[79] demostró ser de no poco calado para engañar a los intelectuales judíos acerca de los motivos reales de la emancipación. Quizá nada suministra una prueba más concluyente de la falta de sofisticación política del humanismo alemán que su fantasía de que la instrucción y la educación (sus ideas políticas centrales) pudiesen realizarse por medio de un Estado reformista. De acuerdo con Humboldt, el propósito de la emancipación no era tanto

«enseñar respeto hacia los judíos, como poner punto final al modo de pensar inhumano y prejuicioso que no juzga a una persona por sus características únicas, es decir, como individuo, sino que más bien la ve como el miembro de una raza que, por decirlo así, necesariamente comparte ciertas características». Es cierto que el Estado intentó ejercer su influencia sobre la sociedad durante un tiempo (mientras Hardenberg fue canciller, es decir, hasta 1819) y obligarla a asimilar a los judíos (prohibiendo folletos antisemitas incendiarios y cosas parecidas); pero, por supuesto, de ningún modo pudo evitar que cualesquiera clases de la sociedad que estuviesen en ascensión en aquel momento decretasen qué vestigios de la emancipación seguían siendo aceptables. La política oficial no revelaba ni una pizca de argumentos humanísticos o de apoyo por parte de los políticos, quienes, con su hostilidad al gobierno, se convirtieron más tarde en parte de la Juventud Alemana revolucionaria.

Todos los intentos por parte del Estado de aunar la emancipación con algún tipo de asimilación se fundaron en el conflicto abierto que había estallado entre la monarquía y la aristocracia, así como en el conflicto latente del Estado con la burguesía. Los esfuerzos del Estado a favor de los judíos los situaban en la primera línea de todo conflicto que surgiese. En el mejor de los casos se hacía gala de cordialidad hacia los judíos dentro de un sector del funcionariado público, con Hardenberg a la cabeza (quien, por cierto, era acusado de corrupción por esa misma razón). El funcionariado, sin embargo, estaba formado, si acaso sólo secundariamente, por personas de los círculos burgueses, y

se inclinaba sobre todo y ante todo a defender los intereses del absolutismo, lo que también explica por qué se convirtió en un enemigo tan acérrimo de la aristocracia y en un amigo tan devoto de los judíos.[80] Precisamente, durante los años de la emancipación, el Estado no tenía ninguna otra base social más que sus funcionarios a sueldo, y dejar la emancipación en sus manos no era algo recomendable.

Quizá los judíos emancipados de Prusia hubiesen tenido una posibilidad algo mejor de asimilación, en el sentido de aceptación por parte del mundo que les rodeaba, si el Estado prusiano de aquel período hubiese pensado, un poco al menos, en usar a la burguesía como nueva base para su autoridad. El Estado, sin embargo, no se tomó el asunto en serio, como se evidencia a partir de la llamada liberación de los campesinos, que, en efecto, eliminó su estatuto de siervos bajo la tutela del terrateniente, tan sólo para ponerlos bajo la autoridad del Estado y convertirlos en un nuevo tipo de soldados. No solamente no habían sido liberados económicamente, sino que estaban más esclavizados que antes.[81] Las reformas de Stein ayudaron a la aristocracia a aumentar sus haciendas enormemente,[82] dando como resultado, más que una liberación del campesinado, una modernización de la propiedad inmobiliaria. Lo que había sido planeado y promovido como una expropiación de los Junkers acabó creando un campesinado sin tierra. Las propiedades de los aristócratas —y no las de los campesinos— fueron sometidas a reformas forzosas, liberadas de las estructuras obsoletas que regulaban la autoridad y la propiedad, y obligadas a amoldarse a un concepto moderno de capital. El verdadero punto álgido de la «liberación»

campesina llegó con la (a todas luces reaccionaria) Ley de Compensación de 1821, que recompensaba a la aristocracia con casi 2,5 millones de acres de tierra, 18 millones de táleros en efectivo, 1,5 millones de táleros en rentas anuales y un emolumento anual de un cuarto de millón de fanegas de grano.[83] El Estado prusiano había concluido la hazaña de convertir a los Junkers en capitalistas sin tener que asimilarlos a la burguesía y sin cargarlos con el odio de ser percibidos como capitalistas. Siguiendo una ruta indirecta trazada por el Estado, la aristocracia había encontrado una base para el sustento económico sin necesidad de perder sus muchas prerrogativas políticas.

Un derivado histórico importante de dicha debilitación del campesinado prusiano fue la separación aún mayor de los granjeros y la burguesía urbana. Estas funestas reformas —censuradas, además, por la aristocracia burguesa— habían creado suspicacia entre el campesinado para después, de un solo golpe, convertirlo en un elemento reaccionario, al obligarles a refugiarse bajo las alas de los Junkers. De este modo, la burguesía, que hasta mediados del siglo XIX era relativamente pequeña, fue desprovista de su base natural en las masas que vivían en el campo, sin cuya ayuda no podía —como enseña la historia de los últimos siglos— llevar a buen término sus propias revoluciones.

La monarquía absoluta emergió de sus reformas más fuerte que antes. Por supuesto, nunca pudo eliminar de manera radical la influencia política de los Junkers, pero al menos había derrotado decisivamente a su peor enemigo, la burguesía liberal. El curso de la historia posterior muestra que, en conjunto, de ello resultó una prolongación

extraordinaria de su gobierno.

En su guerra a dos bandas para evitar que la burguesía obtuviese poder económico y recuperar las posiciones políticas perdidas, la aristocracia denunció a los judíos como el único grupo dentro de la sociedad que apoyaba a su enemigo, el Estado, percibiéndolos como un factor importante en la economía de éste. Ambas afirmaciones se corresponden más o menos con la realidad, pero puesto que hacen referencia a los judíos solamente en términos de relaciones económicas, carecen de la mordiente antisemita tan peligrosa para los judíos. No fue sino hasta que el pueblo comenzó a identificar la emancipación de los judíos con una reforma burguesa ostensible, y a caracterizarlos como los verdaderos beneficiarios de leyes de comercio más abiertas, incluida la compra y venta de bienes raíces, que la simple hostilidad hacia los judíos entre un segmento más bien limitado de la población adquirió su aguijón antisemita, esto es: su vinculación con un movimiento político reaccionario que se haría característico en todo el país.

Tanto la reforma burguesa como la emancipación judía eran consideradas útiles para el Estado absoluto. Pero ése era el único vínculo que las mantenía unidas.[84] Al estampar sobre la burguesía el estigma de ser judía, la propaganda antisemita de la aristocracia halló esa mínima base real que ha de subyacer a toda difamación antisemita. En ese aspecto el año 1809 es significativo, pues durante ese año la burguesía obtuvo el derecho de administrar las ciudades, y se otorgó a los judíos la ciudadanía local, incluyendo el derecho a elegir y ser elegidos concejales. Incluso después del Congreso de Viena, los reaccionarios

triunfantes fueron incapaces de revocar los derechos de los judíos urbanos (un nuevo signo de que la emancipación tenía que ver con el grupo privilegiado de judíos ya protegidos por el Estado, y no con la comunidad judía en su conjunto). En todo ello la burguesía se mantuvo pasiva. Creyendo que podía forzar la asimilación, el Estado decretó que los judíos habían de ser miembros de esta clase de la sociedad, aunque no pertenecían a ella ni económicamente ni, en ningún sentido real, socialmente. De todas formas, ésta es la primera indicación de un proceso que se desarrollaría con el paso del tiempo.[85]

Como medida de propaganda, el falso vínculo antisemita entre libertad de comercio y la emancipación judía tenía una gran ventaja: los gremios urbanos se oponían a ambas cosas. Desde tiempos inmemoriales habían sido hostiles a los judíos, a los que, en su papel de proveedores de la corte y de promotores de la manufactura, veían como representantes del Estado; también sospechaban —y con bastante razón— que la libertad de comercio supondría un golpe mortal a sus antiguos privilegios gremiales. Mediante la introducción de polémicas antisemitas, la aristocracia fue capaz de convertir a un viejo archienemigo en un aliado. No fue sino hasta el final del siglo que los judíos se hicieron conscientes por vez primera del peligro de esta alianza, cuando —en palabras de Engels— «la mezquina aristocracia, los Junkers, que habían estado ingresando diez mil marcos y desembolsando veinte mil, cayendo así en manos de los usureros, se unieron a la causa del antisemitismo y gritaron a coro con los miembros de los gremios, los tenderos y una pequeña burguesía arruinada por la competición con los magnates capitalistas».

[86] Todo ello había comenzado mucho atrás. En la misma medida en que la burguesía progresista había perdido su base en las masas del campesinado rural, la aristocracia ganaba una nueva base para su propaganda política en las ciudades, una base a la que podía infectar con su ideología y conducir a donde quisiese.

Mientras que, en su guerra contra el aparato del Estado absoluto, los Junkers habían empleado argumentos antisemitas desde el principio, su guerra contra la burguesía estuvo al comienzo completamente libre de ellos. No existe prueba más clara de que los judíos pertenecían al estrecho segmento económico del Estado que el hecho de que ni siquiera sean mencionados por Ludwig von der Marwitz en su polémica contra la libertad de comercio (tratándose de una persona que, en otro contexto, había denominado a Brandenburgo como un «nuevo Estado judío»).[87] Por lo poco que dichas polémicas tenían que ver con los judíos en el contexto de la libertad de comercio, más claramente y con menos ambigüedades revelaban sus tendencias antiburguesas originales. La reforma burguesa es la «revolución de la Patria»,

> la guerra de aquellos que no tienen propiedad contra los que la tienen, de la industria contra la agricultura, de la compra y venta contra la estabilidad, del craso materialismo contra el orden establecido por Dios, del beneficio vano contra la ley, del momento presente contra el pasado y el futuro, del individuo contra la familia, de los especuladores y las casas de contabilidad contra los campos y los oficios, de la burocracia contra las condiciones que han surgido a partir de la historia de la nación, del conocimiento adquirido y el talento vano contra la virtud y el carácter honorable.[88]

Resulta increíble cuán rápidamente y con qué pulso firme

los Junkers se dispusieron a trabajar a coro con todos los estratos conservadores o necesariamente aprensivos, especialmente los gremios y los campesinos. Pero lo que es también sorprendente es la total correlación entre la descripción del naciente capitalismo de los empresarios y los bancos comerciales con los posteriores tratados antisemitas. No existe apenas un solo argumento o caracterización que no se aplique más tarde a los judíos en términos absolutos: la burguesía es antipatriota, groseramente materialista, revolucionaria,[89] vive solamente para el momento, no tiene sentido de la historia, carece de cualquier conexión con la nación, es engañosa y quiere obtener su dinero mediante la especulación en lugar de con el trabajo honrado.

Conceptos que más tarde se tornarían cada vez más abstractos estaban todavía basados en una evidencia bien visible: aquellos que trabajan para ganarse la vida son materialistas, por oposición a las personas con propiedades, a quienes ya es posible verles ganándose la vida.[90] Una persona es patriótica si posee grandes territorios de la patria, y antipatriota si no posee nada de ella. La «perpetuidad» de la propiedad inmobiliaria es «estable»; la compra y la venta es, simplemente, «destructiva». Lo que en parte caracteriza el ser social de la humanidad no aristócrata es su carencia de propiedad «original», que solamente puede comprar, de modo que todo lo que posee es «externo», mientras que para el aristócrata ser y tener van de la mano en la propiedad histórica.[91] La burguesía es engañosa porque su modo de ganarse la vida es ilegal; el advenedizo emplea su riqueza para ocultar su carencia de propiedad «innata». El hombre burgués está atado al momento, es decir, al presente, al que

debe su sustento; se le amonesta como «egoísta e individualista» porque se debe a sí mismo, y no a sus lazos de familia, lo que tiene y lo que es. Los aristócratas, sin embargo, cuyos privilegios vinieron de Dios y de la propia eternidad, y que estaban en plena posesión de su patria y de toda virtud, encontraron apropiado —en un tiempo de patriotismo burgués— quedarse con el amor a la patria para ellos solos, señalando desdeñosamente a ese personaje antipatriota, al mercader «que se siente igualmente en casa en todas las naciones»[92] y que no hace ni la más ligera mención de la batalla de Jena ni de la capitulación que la siguió.

Dicha descripción maliciosa de la burguesía es la fuente histórica de casi todos los argumentos antisemitas. Lo único que falta es que Marwitz se la hubiese aplicado a los judíos. Esto demostró ser relativamente fácil y, originalmente, estaba concebido como la difamación definitiva: el burgués realmente no difiere en nada del judío. Para ello, solamente se necesitaba declarar que ganarse la vida por medio de la obtención de beneficios y de intereses era lo mismo que la usura: el ciudadano burgués no era nada más que un judío y un usurero. Las únicas personas con derecho a un ingreso liberado del trabajo son aquellos que ya poseen riqueza. La «ambición desbocada», desencadenada por la libertad de comercio, no produce nada más que advenedizos sociales,[93] y ninguno se eleva desde una profundidad mayor que el judío. Del mismo modo que uno teme a un futuro Rothschild en cada buhonero, también se desprecia a cada Rothschild por la falta de ley que comparte con el buhonero.

Los judíos de Prusia —proveedores de la corte,

acreedores del Estado, compradores y exportadores de porcelana manufacturada por el Estado, comerciantes de monedas y joyas, pequeños cambistas de dinero e incluso pequeños vendedores ambulantes— no estaban en modo alguno integrados en los círculos limitados de aquellos comerciantes y empresarios que constituían la vanguardia de la burguesía. Solamente a ojos del aristócrata un advenedizo era igual a otro, siendo ésta la razón de que los aristócratas fuesen los menos inclinados a un antisemitismo social patente. El judío, en tanto que advenedizo, ofrecía una caricatura del ciudadano burgués. Para una burguesía que carecía de autoconfianza ninguna herida hacía tanto daño como el tener que oír que sus rasgos distintivos eran judíos.

La burguesía comprendió que el antisemitismo era el único modo de quitarse de encima este odio. En último término, todo lo que queda de los caracteres burgueses es que son «judíos». Finalmente, solamente los judíos son groseramente materialistas, antipatriotas, revolucionarios, destructivos, especulativos y engañosos, viven solamente para el momento y carecen de cualquier lazo histórico con la nación.

De este modo, lo que demostró ser tan peligroso para los judíos no fue el odio históricamente condicionado de la aristocracia contra los financieros del Estado moderno, sino más bien que los argumentos y los caracteres confeccionados y hechos a la medida de personas totalmente distintas terminaron por ser suyos. Todos los argumentos antisemitas tienen un origen feudal. Es difícil encontrar mejor evidencia de la influencia enorme y, literalmente, abrumadora que, hasta hace solamente muy poco, los

Junkers y sus acólitos han tenido en la sociedad, la política y las ideas, que en la monótona historia de la argumentación antisemita. Incluso ahora los sofistas vulgares y los defensores de visiones del mundo estrechas se sienten felices hurgando en las dicotomías sin fin —cada una de las cuales fácilmente extensible mediante asociaciones al azar— entre eterno y transitorio, estable y desintegrador, firmemente enraizado y desarraigado, constructivo y destructivo, positivo y negativo. La desgracia real y, por decirlo así, «ideológica» de la judería alemana es que la aristocracia prusiana tuvo éxito al inculcar dichas categorías y juicios de valor en la mente del ciudadano burgués alemán, hasta que éste se avergonzó de serlo. Pues al final el verdadero odio autodestructivo de los liberales dio lugar al odio a los judíos, siendo ése el único medio que los liberales tenían para distanciarse de ellos mismos, de pasar la calumnia a otros que, aunque no pensaban en sí mismos como «burgueses», fueron forzados a ser la encarnación completa de la burguesía.

Los orígenes del antisemitismo alemán, la difamación de la burguesía por la aristocracia, continuaron determinando con fuerza la historia de la judería moderna. Cuanto más estrechamente se vinculaba la argumentación antisemita con las viejas polémicas feudales, más apropiada era para exportarse a otros países con condiciones feudales o semifeudales; esto es, a los países del Este, con sus grandes masas de judíos. Ésta es la razón de que la cuestión judía sea importante de un modo tan crucial para todo el pueblo judío, a pesar del número relativamente pequeño de judíos alemanes. El antisemitismo moderno conquistó el mundo

bajo la bandera de los Junkers prusianos. Los argumentos aristocráticos contra los judíos y la burguesía resultaron ser un arma terrible, no cuando era esgrimida por la propia aristocracia, que después de 1815 se contentó simplemente con posponer la emancipación burguesa del judío *sine die*, sino cuando fue puesta en manos de una burguesía oprimida y dudosa de sí misma.

La aristocracia se convirtió, una vez más, en el primer estado del Estado (con el consentimiento tácito de una burocracia burguesa y de bajo nivel). Una vez más se sintió tan estrechamente ligada al emperador y al trono que, durante muchas décadas, mantuvo su antisemitismo dentro de los límites dictados por el Estado. Siguiendo el camino poco frecuentado de la monarquía encontró una carretera de regreso a sus viejos banqueros. Los judíos ya no daban préstamos a los aristócratas, sino que simplemente pagaban sus deudas, una gratificación exigida regularmente a los judíos a cambio de acceso a la alta sociedad e intercesión ante el monarca para obtener aquellas cartas de nobleza que tanto anhelaban. Los préstamos sin interés, los regalos y las invitaciones cordiales a participar en acuerdos comerciales, que acompañaron al ascenso de los Rothschild dondequiera que estuviesen activos, hablan un lenguaje elocuente.[94]

Siendo estos tratos novedosos y «desinteresados» bastante insignificantes, con todo sirvieron para comprometer la causa de los judíos. Sus protectores se estaban haciendo cada vez más reaccionarios, hombres a los que debían nada más que el ascenso de unos pocos y nada menos que la negación de los derechos humanos a todos ellos. Y en cuanto criados de sus protectores, los mediadores

y los notables judíos se hicieron ellos mismos más reaccionarios:[95] «Los ricos entre nosotros [...], siendo miembros del consejo de los déspotas, estaban abiertos a aceptar la sugerencia de que si el pueblo obtenía poder solamente atarían a los judíos con cadenas más fuertes» (Börne).[96] Como sucesor de Humboldt y de Hardenberg, Metternich se convirtió en el defensor de los judíos (oponiéndose a los ciudadanos de Fráncfort en el Congreso de Viena); él se convirtió en el gran protector y acreedor de los Rothschild, y su nuevo enfoque lo puso en práctica del modo más efectivo para prevenir la emancipación en Austria. Lo que, de ningún modo, altera el hecho de que fue sabiamente profético y que estaba completamente en lo cierto cuando dijo a Salomon Rothschild: «Cuando el diablo venga a buscarme también te buscará a ti».

Cuanto más recobraba la aristocracia su influencia sobre el Estado y más imponía de nuevo el tono a la sociedad, más se revertía su antisemitismo agresivo sobre los factores imponderables de la vida social. Los judíos ya habían sido despojados del único hogar social que habían conocido al comienzo del siglo. Ahora, solamente como aristócratas tenían acceso a la sociedad aristocrática, solamente como judíos bautizados a los círculos leales al Estado y al funcionariado sobre el que se sustentaba el Estado cristiano. La aristocracia rápidamente se dio cuenta de que el cristianismo era aún su mejor aliado contra los judíos. La religión les permitía prescindir de la agresividad que el Estado consideraba inoportuna, ignorar el presente y, en la medida de lo posible, enfocarse en su lugar en la realidad medieval de los judíos. Las medidas antisemitas bajo una

forma cristiana también eran aceptables para la monarquía. Ello abrió el camino para la revocación oficial de los derechos humanos y la abrogación de la emancipación en 1823.[97]

Entretanto, el arma de la argumentación antisemita había pasado a las manos de otra clase de la sociedad, heredada por sucesores más poderosos y violentos. Una clase que, por sus propios propósitos sociales, tenía todos los motivos para distanciarse de la manera con la que la burguesía se ganaba la vida —sin ser realmente capaz de abandonarla—, y que tomó el relevo en la tarea de difamar a la burguesía, esencialmente por medio de la ecuación distorsionada entre beneficio y usura. La ecuación distorsionada e intencionadamente mendaz entre usura y burguesía apuntaba, por sí misma, hacia los judíos, que en un tiempo habían sido usureros y que como tales vivían en la memoria popular; esto es, apuntaba hacia los «verdaderos» usureros, y distanciándose uno mismo de ellos podría sin duda salvaguardar su posición social.

En el próximo capítulo veremos cómo los procesos de la economía judía hicieron especialmente fácil plantear dicha ecuación, y, asimismo, cómo la burguesía hizo un buen uso de los argumentos aristocráticos y en qué momento histórico.[*]

(circa 1938-1939)

Segunda parte

La década de 1940

La cuestión de las minorías

(Reproducido de una carta a Erich Cohn-Bendit, verano de 1940)

I

La cuestión judía estuvo representada en la conferencia de paz de 1918-1920 por dos grupos: en primer lugar, por los sionistas, quienes antes de las negociaciones ya habían alcanzado un acuerdo especial con Gran Bretaña (la Declaración Balfour, 1917), es decir, con una de las grandes potencias; y, en segundo lugar, por los representantes de las masas de judíos en aquellos Estados de Europa del Este que iban a ser establecidos. Ambas partes afirmaban constituir un modo de solución a la cuestión judía, y ambas se subordinaron a la Sociedad de Naciones en calidad de instancia protectora en lo jurídico y en lo político. Sin embargo, los sionistas organizaron su propio brazo político bajo la forma de lo que luego llegaría a ser la Agencia Judía, mientras que el Comité des Délégations Juives, la organización correspondiente para las minorías judías,

nunca se definió como un agente político, sino que operó simplemente como una oficina de reclamaciones que informaba a la Liga y enviaba delegados a los congresos de las minorías; es decir, funcionaba como su propio abogado gratuito. Esta diferencia inicial, que demostró constituir una gran ventaja para los sionistas, no fue un accidente. Los sionistas, después de todo, tenían cosas que hacer: colonizar, llevar gente a su país, recolectar dinero, etc.; por el contrario, las minorías judías eran consideradas algo inerte y carente de toda iniciativa, como si Dios las hubiese creado solamente para protegerse de los pogromos.

Ambas delegaciones actuaron y hablaron sin estar verdaderamente enraizadas en el pueblo judío. De nuevo, esto no fue tanto el caso de los sionistas como de los delegados de las minorías judías, que no contaban con una organización de ningún tipo tras ellos. Los judíos de los países en los que había tenido lugar la emancipación —lo que quiere decir, en esencia, de aquellos países que tomarían las decisiones en dichas negociaciones— no querían ningún tipo de representación política, puesto que se veían a sí mismos solamente como una minoría religiosa que, en calidad de tal, estaba suficientemente protegida; sin embargo, no lo estaban en tanto que judíos, solamente en tanto que franceses, británicos, alemanes, etc. Ello tuvo dos consecuencias. En primer lugar, desde el comienzo, la legislación concerniente a las minorías se caracterizó, en el caso de los judíos, por la provisionalidad y la temporalidad. Era una solución conveniente en espera de la verdadera emancipación, y/o hasta que los judíos polacos, rumanos y de otras partes hubiesen obtenido suficiente protección por

parte de los polacos y de los rumanos, y/o hasta que tales Estados hubiesen alcanzado un nivel de madurez civil que dejase fuera de toda duda que se les proporcionaría dicha protección. En segundo lugar, implicó que los delegados de las minorías judías, que no tenían ningún tipo de conexión con el resto del pueblo judío, fuesen considerados como representantes provinciales de ciertas comunidades judías definidas geográficamente.

El objetivo de toda legislación concerniente a las minorías fue el de despolitizar a las minorías, para lo que la autonomía cultural parecía ser el instrumento apropiado. A menudo se ha dicho que los judíos son la minoría por excelencia porque no tienen una patria, una afirmación que es correcta, al menos en la medida en que eran la única minoría existente que podía ser completamente despolitizada, pues carecía del único factor político que, con independencia de todas las definiciones legisladas, inevitablemente politiza a una minoría: la patria.

Entonces, si con vistas al análisis crítico uno se coloca dentro del contexto de esas negociaciones, hay que decir que la tarea de los delegados judíos era la de crear un sustituto para la patria, y hacerlo independientemente del asunto de la protección. Dado el estado de la cuestión de la nacionalidad en aquel momento, incluso sin Hitler, las minorías, privadas de aire político, se habrían sofocado en los vapores de sus escuelas y sinagogas.

Un sustituto de la patria lo podrían haber aportado tanto Palestina —de hecho, la mera idea de Palestina— como la denominada comunidad judía mundial. Por diversas razones, esta última no existió de hecho y apareció solamente para

negar la cualidad nacional de esas minorías recién creadas, con objeto de extinguir su aliento vital. Incluso en aquel entonces el sionismo no tenía una solución política para la diáspora, y perecería por esa misma razón. Aunque todos o casi todos los políticos de las minorías judías (con la excepción de Dubnow) eran sionistas, a ninguno se le ocurrió hacer uso de la Organización Sionista Mundial —el único órgano político judío, reconocido además por una de las grandes potencias— o ni tan siquiera conectar ambas cuestiones entre sí. Ello no habría sido imposible. Se podía haber dicho lo siguiente: nosotros, a quienes se nos ha otorgado el derecho a un hogar nacional en Palestina, exigimos los derechos de una minoría nacional en los demás países del mundo. Dichas minorías serían protegidas por una organización construida por nosotros mismos (un cuerpo electo y, por tanto, algo más que un Comité des Délégations Juives); por otro lado, exigimos que nos ayuden en Palestina (importando productos palestinos, mediante políticas tributarias, siguiendo el modelo de Karen Hayesod, una institución nacional que de este modo no se habría hundido ni convertido en una asociación ridícula, etc.). Así, habría quedado claro a todo el mundo que quien atacase a Palestina estaba también, como mínimo, atacando a aquellos judíos que habían sido reconocidos como minorías; y que quien atacase al *golah*[*] atacaba a Palestina. Esta condición insoslayable de hecho existe igualmente, pero no ha podido penetrar en el pensamiento político consciente de ninguno de los dos grupos. Y ello ocurrió así en interés de los notables, cuyas pretensiones de autoridad se habrían tambaleado gravemente en el caso de formarse tal

confederación.

(Todos los factores que llevan al fracaso de la política nacional judía se pueden derivar de la historia del sionismo. Ello sería presumiblemente más productivo —y se podría aprender más de los errores cometidos— que cualquier crítica de los notables. Pues, mientras que los notables están saboteando constantemente todo en beneficio de sus propios intereses, lo que resulta fácilmente comprensible, y su sabotaje representa a un sector genuino dentro del pueblo judío, los sionistas sabotean su propio movimiento. Pero ya hablaré de ello en otro contexto.)

II

Todas las políticas que tienen que ver con las minorías, y no solamente con los judíos, han sido fundadas sobre el hecho efectivo y vinculante de la soberanía estatal. La Sociedad de Naciones resultó ser un club del que uno se podía desvincular en cuanto quisiese. Puesto que con el final de la guerra tan sólo existían minorías significativas en los Estados recién creados, era absurdo que los derechos de las minorías —esto es, una reducción de la soberanía estatal— se forzasen sobre los Estados constituidos contra Alemania, mientras que la propia Alemania quedaba exenta. A raíz de esto quedaba claro que, también en el futuro, solamente contarían las grandes naciones.

El hecho de estos arreglos, es decir, la falta de minorías en estos Estados, cambió sustancialmente tan pronto como

se produjeron las emigraciones en masa desde Rusia, hacia 1923-1924, como muy tarde. En ese momento se puede observar la emergencia de una nueva clase de personas en Europa, los *apátridas*. Si uno considera la historia europea como el desarrollo de los Estados-nación europeos, o como el desarrollo de los pueblos europeos en Estados-nación, entonces dichas personas, los apátridas, son el producto más importante de la historia reciente. Desde 1920, casi todos los Estados europeos han acogido a grandes masas de gente sin derecho de residencia ni protección consular de ningún tipo, parias modernos. El hecho de que los derechos de las minorías no se les pudiesen aplicar constituyó el signo inmediato del fracaso de tales derechos: se vinieron abajo frente a este fenómeno de los últimos tiempos.

La incapacidad para absorber a dichas masas de gente demuestra claramente que el hecho de la asimilación ha perdido su significación crucial. Ya no existe algo así como la asimilación en Europa, los Estados-nación se han desarrollado demasiado y son demasiado antiguos. Tampoco existe ya la asimilación para los judíos. Las posibilidades de asimilación durante el siglo XIX —en realidad, a finales del siglo XVIII— estaban basadas en una reorganización de los pueblos que surgieron a partir de la Revolución francesa y de su desarrollo como naciones. Dicho proceso ha llegado ahora a su final. Nadie más puede ser incluido. De hecho, en este momento tenemos un proceso a la inversa: el añadido de grandes masas de gente y su degradación como parias.

Aunque son europeos, estos parias están aislados de cualquier interés nacional específico. Ellos son los primeros en interesarse en la política paneuropea y, a pesar de sus

orígenes diversos, dicha política les une, o podría unirles. Pero esa política no les proporciona ningún medio para deshacerse de sus nacionalidades originales, incluso aunque dicha pérdida sea su única posibilidad. Si todo saliese muy bien ellos podrían ser la avanzadilla de una nueva Europa.

III

Pero dejemos por ahora la crítica, muy necesaria, de los derechos de las minorías tal y como existían y funcionaban antes de la actual guerra. Había algo absurdo en todo este asunto. Incluso en una situación ideal las minorías no podían pedir otra cosa que la autonomía cultural. La cultura sin política —es decir, sin historia y sin contexto nacional— se convierte en un folclorismo sin sustancia y en un barbarismo del *Volk*.[*] El peligro existe no solamente en Palestina; también era evidente después de la guerra en la degeneración de los grupos juveniles judíos tanto en Polonia como en Alemania. La intención era la de establecer derechos modernos para las minorías exclusivamente sobre una base jurídica, pero no se daba un cambio de ningún tipo en el estado de cosas subyacente. Solamente la política podría haber cambiado eso; un pueblo puede ser una minoría en algún lugar solamente si son una mayoría en algún otro lugar. Este hecho no se puede dejar de lado mediante trucos como el de declarar a los judíos la minoría por excelencia. Eso quiere decir que simplemente no son una minoría en absoluto.

No necesito analizar con profundidad la última solución a la cuestión de las minorías, que consiste en la repatriación (para satisfacción de los Estados que han visto cómo las minorías, las genuinas minorías, han sido presionadas por sus propias mayorías para actuar políticamente y constituirse en un Estado dentro del Estado). La satisfacción de dichas minorías mediante la obtención de un acuerdo con ellas —por ejemplo, en Tirol del Sur— demuestra claramente que bajo las circunstancias actuales no parece haber una solución real a la cuestión de la nacionalidad. En cuanto a los judíos, estos nuevos métodos resultan especialmente peligrosos en su caso, pues no pueden ser repatriados a ningún país, a un Estado en el que ellos sean la mayoría. En su caso es simplemente una cuestión de deportación. Proyectos de este tipo existían antes de la guerra, y se han multiplicado desde la Conferencia de Evian. Es muy mala señal el que la Organización Sionista Mundial nunca haya planteado objeciones a tales proyectos y que la participación judía en este sinsentido haya incluido a grandes sectores del movimiento territorialista (y todos los antiguos notables tienden a ser territorialistas). Uno no debería firmar jamás su propia sentencia de muerte.

IV

Por todo lo que he dicho hasta ahora, resulta obvio que mi propia inclinación con respecto a todo este asunto es la de echar todo por la borda. Simplemente no creo en ninguna

mejora de los derechos de los judíos como minoría, y me parece absurdo pedir «mejores garantías».

Ningún pueblo europeo está sufriendo tanto como nosotros bajo estas nuevas circunstancias. Ni los polacos ni los checos. Nuestra única posibilidad —de hecho, la única posibilidad para todos los pueblos pequeños— se halla en un sistema europeo federal. Nuestro destino no tiene por qué estar ligado, ni debería estarlo, con nuestro estatus como minoría. Eso nos dejaría sin esperanza. Nuestro destino solamente puede estar ligado con el de los demás pueblos pequeños europeos. La idea de que las naciones se constituyen mediante el asentamiento dentro de unas fronteras, y que son protegidas por su territorio, está sufriendo una corrección crucial. Los espacios que se pueden gestionar política y económicamente son cada vez mayores. Podría llegar pronto un tiempo en el que la idea de pertenecer a un territorio sea reemplazada por la idea de pertenecer a una comunidad de naciones cuya política esté determinada solamente por la comunidad como un todo. Ése es el sentido de una política europea (al mismo tiempo que se mantienen todas las nacionalidades). Los folcloristas ya no serían un peligro dentro de un sistema comprehensivo de ese tipo. Mientras no hayamos llegado a esa etapa, no tiene sentido para nosotros volver al asunto de los arreglos minoritarios, aunque solamente sea para demostrar que la nacionalidad no desaparece cuando se la separa de la tierra.

El siglo XIX nos ha legado la amalgama entre nación y Estado. Puesto que los judíos fueron en todas partes leales al Estado —lo recuerdas, ¿no es verdad?— se tuvieron que despojar de su nacionalidad para asimilarse. El siglo XX nos

ha mostrado las consecuencias finales del nacionalismo, evidenciadas por los horribles realojamientos de los pueblos y las diversas masacres, comenzando con los pogromos en Armenia y en Ucrania. La Commonwealth británica revela — bajo una forma distorsionada, como suele ocurrir a menudo — los rudimentos de un nuevo sistema. Quien forma parte del Imperio británico no deja por ello de ser indio o canadiense. Ésta es otra razón por la que esta guerra —y la existencia de Inglaterra, el último bastión contra el nuevo barbarismo— es tan importante para nosotros. La creencia en una sola nación europea homogénea es la creencia en una utopía, y no precisamente una agradable. Dicha creencia se podría originar solamente en Estados Unidos, e incluso, en este caso solamente, sobre la base de una Europa unida. Pero no creo que sea utópico confiar en la posibilidad de una comunidad de naciones europeas con un parlamento propio.

Para nosotros, al menos, ésta sería nuestra única salvación. Y solamente porque existe una posibilidad —una posibilidad real, aunque pequeña, según mi opinión— tiene algún sentido devanarse los sesos con ello. Dentro de una comunidad de ese tipo se nos podría reconocer como una nación y tener representación en el parlamento europeo. De cara a esta «solución» de la cuestión judía, el problema de un pueblo sin tierra en busca de una tierra sin pueblo — hablando en términos prácticos, la Luna, o el folclorismo sin política— finalmente habría perdido todo su sentido. Es en este contexto en el que sitúo a las «unidades organizadas» que se piden. Sin duda, la propia existencia del pueblo judío dependería entonces de ellas.

El primer prerrequisito de dicha organización ha de ser

el de deshacerse de todos aquellos que no quieren ser judíos. Imagino que la tendencia ya evidente al bautismo pronto cobrará dimensiones mayores. No podemos sino alegrarnos por ello. Inclusive en las mejores circunstancias estos tiempos van a seguir siendo demasiado graves para nosotros como para continuar permitiéndonos el lujo de asumir responsabilidad moral y política ante todo el mundo por gentes que no desean formar parte de nosotros y que son verdaderos traidores, en la medida en que no consideran que ningún medio sea demasiado sucio ni ningún camino demasiado degradante si conduce a su propia escapatoria individual.

El reconocimiento del pueblo judío mediante representación en un parlamento europeo solamente puede acelerar este proceso. Pero, como ya he dicho, del mismo modo considero completamente pasados de moda todos los miedos relativos a la asimilación completa, que solamente se podrían evitar concentrándonos en un territorio específico. En la medida en que la asimilación es el proceso de convertir en europeos a las masas de los judíos del Este ya es —Dios lo quiera— irreversible. Ya no hay necesidad de suponer ambigüedad moral y deshonor en ese proceso. La asimilación al viejo estilo, sin embargo, conduce irreversiblemente al bautismo y a su propio absurdo. La naturalización tampoco tiene sentido. Puesto que hacen falta tres generaciones para que las personas se hagan verdaderos franceses, británicos o lo que sea, no se puede realizar de hecho a un precio menor. (¡El caso es diferente en Estados Unidos!) Y uno se puede quedar esperando esas tres generaciones solamente si por alguna fortuna poco probable

la naturalización otorgada por un gobierno no es revocada por otro. Tres generaciones simplemente no constituyen un punto de partida. Si en un momento dado el paria tuvo la oportunidad de convertirse en un advenedizo, ahora es nuestra oportunidad para mostrar políticamente que las escapatorias individuales —la Legión Extranjera, etc.— ya no existen para el individuo, sino solamente para las masas, que las hace, claro está, menos convincentes. Ello quiere decir que todos los advenedizos potenciales, que necesariamente vislumbran soluciones «individuales», están agrupados en masas y están en camino de organizarse. Y ello también cambiará su actitud, con la ayuda de Dios.

V

En contraste con los arreglos para las minorías —que siempre eran válidos para un solo país y que implicaban que no había judíos fuera del país en cuestión—, la propia organización debe preservar un marco de solidaridad con el pueblo como un todo. Esto significa que, bajo ciertas circunstancias, Palestina debe recobrar su importancia, aunque encuentro este experimento territorial cada vez más problemático. En cualquier caso, sin una organización judía incluyente para todos tanto en Europa como en América, que haga suya la causa de Palestina como región para el asentamiento, será imposible aferrarse a Palestina mucho más tiempo, aunque sólo sea porque todo Oriente Próximo correría con tal gasto solamente frente a una Europa unida.

Cuál sería el aspecto en términos jurídicos de una alianza nacional que se extienda por toda Europa —es decir, qué forma concreta adoptaría— sigue siendo algo bastante enigmático para mí, aunque tengo grandes esperanzas en ello. Antes pensaba en organizaciones profesionales —la monopolización de ciertas cadenas de producción, desde su base incipiente hasta su comercialización— sobre la base de una reutilización bien diseñada. Pero ya no estoy tampoco muy segura con respecto a esa idea. En cualquier caso, la precondición más importante para que esto sucediese —el haber sido expulsados de las profesiones intermediarias— ya es una realidad. Y ello abre la posibilidad de cifrar nuestra dependencia para el futuro en los trabajadores y otros elementos productivos.

Nuestro peor obstáculo político y, de hecho, fáctico, surgirá sin duda dentro de nuestras propias filas, entre los judíos de Estados Unidos, quienes con total «ingenuidad» han heredado el papel de los notables. Se debe admitir, sin embargo, que también están pagando por ello. La comunidad judía estadounidense sin duda asumirá que tiene el derecho a decidir nuestro destino y a intentar eliminar nuestro propio derecho a la autodeterminación (como los directores de origen europeo del Comité Mixto de Distribución Judío-Estadounidense).

VI

En resumen: si, incluso antes de las experiencias de los

últimos pocos años, la solidaridad por parte de los judíos con otras minorías ya era extremadamente problemática, ahora ha demostrado ser dañina. Todo lo que queda de la política de minorías es el intento de forzarnos a una posición de minoría en Palestina. Por otro lado, hay mucho a favor de la idea de que la solidaridad con las otras pequeñas naciones europeas, cuya existencia territorial ya no se puede asegurar, es cada vez más significativa y prometedora. Quizás, en tanto que miembro de la comunidad europea y como parte de un Estado europeo, el pueblo judío pueda también buscar una región en la que asentarse o, efectivamente, quedarse en Palestina. Cualquier área de asentamiento fuera de dicha comunidad y sin sus garantías solamente puede ser una quimera o puede acabar en la deportación para trabajos forzados.

1940

La guerra judía que no está sucediendo

Artículos de *Aufbau*, octubre de 1941-noviembre de 1942

¿La casa de la gratitud de Judá?

Carta abierta a Jules Romains
(1885-1972, escritor francés, presidente del PEN,[*] 1941)

24 de octubre de 1941

Estimado Jules Romains:

No es en absoluto mi intención interferir en las disputas entre los diversos círculos del PEN o entre las diferencias que algunos miembros de dicha organización parecen tener entre ellos. Sin embargo, en la carta abierta dirigida al señor Ferdinand Bruckner (*Aufbau*, 17 de octubre) hace usted referencia (lo que es un tanto extraño) a un asunto que convierte esta disputa entre sumos sacerdotes en una cuestión de gran interés para las capas llanas de los refugiados judíos. Se queja usted, de hecho con gran

estruendo y alboroto, de la ingratitud de los judíos, en cuyo favor ha hecho usted tantas cosas. Nosotros, los judíos, como usted mismo sugiere en múltiples ocasiones, no somos de gran agrado en este mundo, y ciertamente a muchos de nosotros nos entristecería perder a otro protector más o, cuando menos, haberle enojado. Pero también habrá unos pocos de entre nosotros que al leer su carta no respondan con tristeza en sus corazones, sino con un sonrojo de vergüenza. Me quedaría bastante satisfecha si con las siguientes consideraciones pudiese mostrarle que todo depende de estos pocos individuos, incluso corriendo el riesgo de que nunca más vuelva usted a ayudar a un compañero judío a obtener un visado para huir o que gracias a usted se le permita la salida de un campo de concentración por parte del Ministerio del Interior.

Permítame, pues, comenzar por aquello que usted cree haber hecho en favor de los judíos. Tenemos, en primer lugar, el escandaloso asunto del Congreso de Praga, donde, según dice usted, Wells [H. G. Wells, 1866-1946] rehusó apoyar una resolución contra el antisemitismo, mientras que usted hizo que se aprobase la resolución salvando así, según lo ve usted, el honor del PEN. ¿De qué debería estar uno agradecido en realidad? Sin duda, usted no dio este paso político ni en favor de los judíos perseguidos en Alemania, a quienes esta resolución no puede ni beneficiar ni perjudicar, ni en favor de los miembros judíos del PEN, sino únicamente porque usted era de la opinión de que el antisemitismo constituye una política injusta, cruel e innoble que envenena la vida política de las naciones; es decir, en favor de su propio honor y de la reputación de la organización que usted

representa. En aquel momento los miembros judíos de la delegación alemana eran aún presumiblemente de la opinión —que entretanto ha demostrado ser falsa— de que eran representantes de la causa antifascista en las letras alemanas, y no judíos oficialmente protegidos, de modo que podían considerarle a usted como un aliado y un compañero de armas, más que como un benefactor.

Eso mismo resulta ser cierto, *mutatis mutandis*, respecto de aquellos judíos a los que usted ayudó a obtener visados franceses o una efímera puesta en libertad de los campos de concentración franceses. Resulta que conozco muy bien a una de tales personas afortunadas. Hablábamos a menudo acerca de cómo el ejemplo dado por usted constituía un buen signo de que el espíritu francés estaba vivo y en buena forma, que los escritores franceses podían demostrar su compañerismo a pesar de todas las diferencias políticas y de los peligros actuales. Por esa misma razón, parecía que Europa aún no había muerto en Francia. En nuestras conversaciones ni él ni yo hubiésemos imaginado nunca que hubiese que hacer mención a gratitud alguna.

No habla en contra de los judíos, sino más bien a favor de ellos, de su coraje y no de su cobardía, que siendo parias en todas las partes del mundo se atreviesen a estar en oposición a, o al menos a no estar del lado de, sus benefactores cuando ya no estaban de acuerdo con las políticas de éstos. Sea lo que sea que uno pueda pensar sobre la «política de sofocación», los testigos principales que usted llama a declarar a favor de su causa solamente pueden impresionar a aquellos que no saben nada de las condiciones políticas en Francia. Es cierto que no se debe nunca hacer

leña del árbol caído, pero tampoco debiera olvidarse que fue Giraudoux [1882-1944, escritor francés], amigo cercano y después ministro de Propaganda de Daladier [1884-1970, político francés], quien con sus *Pleins Pouvoirs* hizo el antisemitismo socialmente aceptable de nuevo, por primera vez desde el escándalo Dreyfus; y que debemos atribuir al genio antisemita de Sarraut [1872-1962, político francés], cínico, cándido y creativo, el hecho de que miles de jóvenes judíos estén en estos momentos muriendo en el Sahara, todos bajo la terrible fórmula mágica: *Libéré sous condition d'engagement dans la Legión Etrangère* [Liberado bajo la condición de alistamiento en la Legión extranjera].

Lo que nos interesa a nosotros, los judíos, en todo esto, y lo que nos hace sonrojarnos de nuevo por enésima vez es nuestra pregunta desconsolada: ¿de verdad nuestra única alternativa es entre enemigos malevolentes y amigos condescendientes? ¿No se pueden encontrar en ninguna parte aliados genuinos, aliados que entiendan, no por simpatía ni por sobornos, que nosotros fuimos simplemente la primera nación europea contra la que Hitler declaró la guerra; que en esta guerra nuestra libertad y nuestro honor se hallan en el fiel de la balanza en no menor medida que la libertad y el honor de la nación a la que pertenece Jules Romains; y que los gestos condescendientes, como la exigencia arrogante de gratitud por parte de un protector, hacen más daño que la abierta hostilidad de los antisemitas?

Para responder a estas preguntas habría que salirse de los límites de esta carta, y ello no revestiría apenas interés para usted. Pero, para concluir, ¿podría —al objeto de evitar cualquier malentendido— recordarle la posición de

Clemenceau [1841-1929, político francés] con respecto al escándalo Dreyfus? Clemenceau, la única persona que —a lo largo de toda la odiosa historia de escándalo social, que, en palabras de Halévy [1872-1962, historiador social y cultural], fue una discusión entre dos mentiras— al tomar partido por el judío condenado estaba luchando por la supervivencia de su propia causa, la Tercera República, y que nunca esperó ninguna gratitud de los judíos, cuya cobardía despreció y denunció incontables veces. Él, como puede usted ver, comprendió que en una batalla política solamente hay amigos y enemigos, pero no benefactores y protegidos. «Un des ennuis de ceux qui luttent pour la justice c'est d'avoir contre eux avec la haine des oppresseurs, l'ignorance, la faiblesse et trop souvent le lâche coeur des oprimés» [Lo que hace tan débiles a aquellos que luchan por una causa justa es que, además del odio de los opresores, deben también luchar contra la ignorancia, la debilidad y los corazones a menudo cobardes de los oprimidos].

El ejército judío: ¿el comienzo de una política judía?

14 de noviembre de 1941

Animadas por el aniversario de la Declaración Balfour (1917), las organizaciones sionistas de Estados Unidos han pedido abiertamente un ejército para la defensa de Palestina. Las peticiones y resoluciones de una vanguardia política que no expresa la voluntad inmediata de todos pueden dar lugar

a políticas creativas solamente si tales peticiones tienen éxito en movilizar a círculos mayores de personas. Si eso no ocurre, el mejor de los programas, la más correcta de las decisiones, acaba en la papelera de la historia, llena de posibilidades fracasadas y torpemente manejadas. Lo que aún hoy es solamente la petición de la comunidad judía en Palestina y de sus representantes fuera de Palestina debe convertirse mañana en la voluntad efectiva de una mayoría del pueblo judío para unirse a la batalla contra Hitler en cuanto judíos, en formaciones de combate judías bajo bandera judía. La defensa de Palestina forma parte de la lucha por la libertad del pueblo judío. Solamente si el pueblo judío está preparado para dar todo por esta lucha será también capaz de defender Palestina.

La voluntad de supervivencia judía es, al mismo tiempo, famosa e infame. Famosa porque se extiende durante un período relativamente largo en la historia de los pueblos europeos. Infame porque, durante los últimos doscientos años, ha amenazado con degenerar en algo totalmente negativo: la voluntad de supervivencia a cualquier precio. Nuestra miseria nacional comienza con el colapso del movimiento de Sabbatai Zevi (Shabbetai Tzevi, 1626-1676, líder mesiánico judío). Desde entonces hemos proclamado nuestra existencia *per se* —sin ningún contenido nacional y, a menudo, sin ninguno religioso— como algo valioso. La nación judía ha empezado a parecerse a un anciano que a los 80 años apuesta a que llega a los 120 y, con la ayuda de una dieta estricta y de la evitación de toda actividad, renuncia a la vida y se dedica a la supervivencia; vive de un cumpleaños al siguiente y se regocija en ese único día del

año en el que puede proclamar a sus parientes, no del todo bien intencionados: ¿lo veis? Lo he vuelto a conseguir. En este momento, Hitler está enfrascado en el intento por extinguir la vida de ese anciano. Lo que todos esperamos es que esté equivocado, que no se trate de un anciano, sino de los hombres y mujeres de una nación.

Un ejército judío no es una utopía si los judíos de todos los países lo piden y se preparan para presentarse como voluntarios. Pero lo que sí es una utopía es la idea de que podemos beneficiarnos de algún modo de la derrota de Hitler si no contribuimos también nosotros a ella. Solamente la guerra real del pueblo judío contra Hitler pondrá punto final —un final honorable— a toda la charla fantasiosa sobre una guerra judía. Un proverbio sionista antiguo y de gran actualidad dice que la libertad no es un regalo. *La libertad tampoco es un premio por el sufrimiento soportado.*

Una verdad que no resulta demasiado familiar al pueblo judío, aunque está empezando a aprenderla, es que *solamente puedes defenderte en calidad de la persona que está siendo atacada.* Una persona atacada como judío no puede defenderse en cuanto británico o francés. El resto del mundo simplemente concluiría que esa persona no se está defendiendo. Quizás este precepto de la lucha política haya sido ahora aprendido por esas decenas de miles de judíos franceses que tenían miedo a una «guerra judía», y que pensaban que debían defenderse en cuanto franceses, con el resultado de que acabaron siendo separados de sus compañeros de armas franceses e internados en campos de prisioneros judíos en Alemania. Y, ciertamente, ha sido aprendida por esas multitudes de voluntarios judíos que, en

cuanto legionarios franceses de diversos tipos, creyeron que su propia guerra contra Hitler conduciría a la naturalización, y que ahora están sentados en campos de internamiento franceses, u ocupados construyendo la vía férrea del Sahara. Pueden considerarse afortunados si no se les ha utilizado en lucha directa contra Gran Bretaña y Rusia.

Del mismo modo que en la vida la fijación con una sola persona tuerce y arruina la amistad, así también en política la identificación incondicional de la causa propia con la causa de otro tuerce y arruina una alianza. Los judíos de Palestina lo saben, y lo han puesto de manifiesto mediante su rechazo a dejar que su propia causa se esfumase dentro de la causa británica; y, sin embargo, no hay un deseo más ferviente en ellos que el de ayudar de verdad a los británicos. Saben que no pueden ayudar ni a sí mismos ni a los británicos si no toman las armas, en cuanto judíos, en formaciones de combate judías bajo bandera judía, visibles de ese modo ante todos los aliados de Gran Bretaña.

Los judíos hoy están obsesionados con la idea fija de su propia falta de sentido. Algunos esperan que gracias a ello puedan escapar de la escena política una vez más, y algunos se sienten sinceramente desesperanzados por pertenecer a un grupo sin poder y, a todas luces, completamente despolitizado. Tampoco nosotros hemos salido indemnes de la enfermedad que ha azotado a las naciones de Europa: desesperación, frustración cínica e imaginaria indefensión.

La tormenta que se desatará entre nuestras propias filas con la formación de un ejército judío, formado con voluntarios de todas partes del mundo, dejará claro a todos aquellos sumidos en sincera desesperación que no somos

distintos a cualquier otro, que también nosotros nos implicamos en política, incluso aunque normalmente haya que extraerla laboriosamente del turbio código de las peticiones de los notables judíos y las organizaciones de caridad, y a pesar del hecho de que nuestra política haya sido especialmente hábil para alienarse respecto al pueblo judío. No somos, sin embargo, el único pueblo que ha sido conducido al borde del abismo de la destrucción por un régimen plutocrático. La guerra es un asunto demasiado serio, dijo Clemenceau, como para dejárselo a los generales. Bien, *la existencia de un pueblo es sin lugar a dudas un asunto demasiado serio como para dejarlo en manos de los ricos.*

La cuestión de la formación de un ejército judío no será decidida por hombres de Estado en discusiones secretas, ni por peticiones firmadas por judíos influyentes. Nunca conseguiremos ese ejército si el pueblo judío no lo pide y no está preparado con cientos de miles de armas en la mano para luchar por su libertad y el derecho a vivir como pueblo. Solamente el propio pueblo, jóvenes y ancianos, pobres y ricos, hombres y mujeres, puede cambiar la opinión pública, que hoy está contra nosotros. *Pues solamente el propio pueblo tiene la fuerza suficiente para una alianza verdadera.*

Paciencia activa

28 de noviembre de 1941

El gobierno británico ha rechazado una vez más la

formación de un ejército judío. Lo que quiere decir que Gran Bretaña no está aún preparada para hacer enteramente suya la causa de la libertad. Y —como los hindúes— tendremos que ser pacientes una vez más.

Si es cierto que la política se puede comparar con la actividad de perforar muy lentamente en una dura tabla (Max Weber), entonces la paciencia en política significa seguir perforando continuamente, y no quedarse esperando un milagro apáticamente. Los milagros no ocurren en este mundo, pero incluso las tablas más duras pueden ser atravesadas.

Del mismo modo, este rechazo nos fuerza a hacer una pausa que debiéramos emplear pacientemente para una preparación mejor y más fundamental. A tal fin puede resultar útil realizar ciertas reflexiones teóricas, cuyo propósito inmediato es *fortalecer la autoconciencia judía y debilitar la arrogancia judía.* Los sentimientos judíos de inferioridad —qué podemos hacer, no somos más que un factor muy pequeño en la actual lucha— nunca se sentirían tan libres de ser expresados si no fuese por la arrogancia judía que hay tras ellos: nada nos puede suceder, el mundo no puede vivir sin Israel.

Cuando, al final de la última guerra, los políticos de Europa creyeron que sus tratados acerca de las minorías habían resuelto la cuestión de la nacionalidad de una vez por todas, la primera oleada de refugiados ya estaba inundando toda Europa, y desde entonces ha arrastrado en su torbellino a las poblaciones de todas las naciones europeas. Los refugiados apátridas de origen ruso fueron seguidos por los refugiados apátridas de Hungría; llegaron entonces los de

Italia; después de una breve pausa fue el turno de Alemania y de Austria; y hoy —excepto Gran Bretaña— no hay una sola nación europea que no haya despojado de su ciudadanía a una porción mayor o menor de sus ciudadanos, llevándolos al exilio, dejándoles a la buena o mala voluntad de otros países, sin protección consular o jurídica de ningún tipo.

Futuros historiadores quizá puedan señalar que la soberanía del Estado-nación terminó en un absurdo cuando comenzó a decidir quién era un ciudadano y quién no; cuando ya no enviaba a políticos individuales al exilio, sino que dejaba a cientos de miles de sus ciudadanos desprotegidos ante las decisiones soberanas y arbitrarias de otras naciones. Ninguna directriz internacional ha sido capaz de resolver el problema de los apátridas, un problema irresoluble en un mundo de naciones soberanas. Los tratados de 1920 referentes a las minorías ya estaban obsoletos cuando se firmaron, pues no se había incluido ninguna previsión para la gente sin patria.

Los apátridas son el fenómeno más reciente de la historia reciente. Ninguna de las categorías ni de los acuerdos legales que surgieron del espíritu del siglo XIX se les puede aplicar. Han quedado excluidos tanto de la vida nacional de sus países como de la lucha de clases de sus sociedades. No son ni minorías ni proletarios. Están fuera de toda ley. Ninguna forma de naturalización puede ya ignorar esta fundamental carencia de derechos civiles en Europa. Siempre hubo demasiados ciudadanos naturalizados, y ninguna persona razonable podía dejar de ver que el menor cambio en el gobierno podría ser suficiente para revocar las

naturalizaciones promulgadas por el gobierno anterior. Naturalizados o no naturalizados, los campos de concentración siempre estaban dispuestos. Rico o pobre, uno pertenecía a las filas en constante crecimiento de los parias europeos.

El siglo XIX no conocía a los parias legales: «La ley, en su igualdad majestuosa, prohíbe tanto a ricos como a pobres dormir bajo los puentes y robar el pan» (Anatole France). Los parias sociales del siglo XIX eran los judíos, que ya no tenían ninguna posición y para los que no se había realizado provisión alguna dentro de ninguna clase social. Pero para los individuos existía, como se ha analizado a menudo, un camino para salir de esta existencia de paria: podían convertirse en advenedizos. El advenedizo social es un fenómeno típico del siglo XIX, del mismo modo que el paria político se ha convertido en una de las grandes figuras del siglo XX. Ya no existe ninguna escapatoria a este destino político para los individuos. Si alguien deseaba seguir siendo un paria social —incluso en la forma del rebelde— era algo que se dejaba más o menos a la decisión del individuo. Dependía de él si quería cambiar la humanidad y racionalidad originales de alguien forzado a soportar la vida directamente, sin prejuicio ni ambición, por la miseria y la estupidez de alguien que debe renunciar expresamente a toda naturalidad, a toda solidaridad humana y a toda aproximación no sesgada a las relaciones humanas. Dependía de él si quería ofrecer su conciencia de la realidad, educada en los asuntos de la existencia más primitivos y, por tanto, más importantes, a cambio de la locura especulativa de alguien que pierde todas las conexiones naturales, que

vive solamente para sí mismo en un mundo irreal de transacciones financieras y dentro de los confines del mundo de una casta social.

Históricamente, la desdicha del pueblo judío —desde los días en los que se concedieron privilegios generales a los judíos de la corte y desde la emancipación de los judíos excepcionales— ha sido la mayor importancia del advenedizo en comparación con el paria; que los Rothschild eran más representativos que Heine; que los propios judíos estaban más orgullosos de un primer ministro judío que de Kafka o de Chaplin. Solamente en casos muy raros se rebelaba el paria contra la caricatura que de él mismo presentaba el advenedizo. Poniéndose la máscara del filántropo, el advenedizo envenenaba a todos los judíos, imponiendo sus propios ideales sobre ellos. El filántropo convertía al pobre en un gorrón y al paria en un futuro advenedizo.

Los sucesos de los últimos años han traído la figura del paria al frente político. En cuanto a los judíos, los advenedizos han vuelto a convertirse en parias, y este proceso ya no tiene vuelta atrás: «On ne parvient pas deux fois» [Uno nunca es un advenedizo dos veces] (Balzac). Ha resultado, además, que no se puede poner a un pueblo europeo al margen de la ley civil y política sin que ello tenga consecuencias. Del mismo modo que durante los últimos siglos la solución rusa ha sido reproducida por todas las naciones europeas, con una emigración pisando los talones a la siguiente, así también el pueblo judío fue simplemente el primero en ser declarado pueblo paria de Europa. Hoy todos los pueblos europeos carecen de derechos. Ésa es la razón

por la que los refugiados de todas las naciones, siendo llevados de un país a otro, se han convertido en la vanguardia de su propio pueblo. Los ciudadanos del mundo del siglo XIX se han convertido, en buena medida en contra de su voluntad, en los viajeros mundiales del siglo XX. Deberíamos tener siempre presente esta tradición, pues el sentido de inferioridad que hemos desarrollado es diametralmente opuesto a nuestra importancia política.

Nunca en la historia de los últimos cien años ha tenido el pueblo judío una oportunidad tan grande para ser libre y situarse entre las filas de las naciones de la humanidad. Todas las naciones europeas se han convertido en pueblos parias, todas están forzadas a comenzar de nuevo la batalla por la libertad y la igualdad. Por primera vez nuestro destino ha resultado no ser un destino especial, por primera vez nuestra lucha es idéntica a la lucha de Europa por la libertad. En cuanto judíos queremos luchar por la libertad del pueblo judío, porque: «Si yo no miro por mí mismo, ¿quién lo hará?». En cuanto europeos queremos luchar por la libertad de Europa, porque: «Si solamente miro por mí mismo, ¿quién soy yo?» (Hillel) [proverbio judío del siglo I d.C.].

CETERUM CENSEO…[*]

26 de diciembre de 1941

Los judíos están luchando hoy en todos los frentes mundiales: los judíos británicos en el ejército británico, los

judíos palestinos en el cuerpo expedicionario libio, los judíos rusos en el ejército rojo y, finalmente, los judíos estadounidenses tanto en el ejército de tierra como en la armada. Sin embargo, según informa la ATJ (Agencia Telegráfica Judía), cuando los judíos palestinos, habiendo regresado de una batalla ganada con mucho esfuerzo, se atrevieron a izar una pequeña bandera judía, ésta fue retirada inmediatamente. Y, del mismo modo, una vez que esta guerra haya concluido, nuestras delegaciones serán vetadas en los salones de los congresos de los poderosos, de las naciones grandes y pequeñas. Y no podremos protestar: habrá sido por nuestra propia culpa.

Desde el nacimiento del antisemitismo político al final del último siglo, teóricos judíos de las más diversas filiaciones han estado preparando al pueblo judío para dicho derrotismo. Algunos dicen a los judíos que ni siquiera existen, que son solamente una invención de los antisemitas; otros afirman que el antisemitismo es meramente la «superestructura» de un proceso económico necesario, por el que los judíos perderán necesariamente su actual posición económica y, del mismo modo necesario, dejarán de existir; y, finalmente, un tercer grupo dice que el antisemitismo es una necesidad de la naturaleza, la expresión irracional y, por tanto, no combatible de las fuerzas repulsivas que surgen entre nacionalidades ajenas, y de la que, por tanto, solamente cabe huir. Tan significativo como el efecto moral del sionismo sobre los individuos, tan formidable como la conquista de Palestina por medio del trabajo duro, es el efecto catastrófico de que nadie haya encontrado una respuesta política al principal movimiento político de

nuestro tiempo: el antisemitismo.

Los judíos responden hoy a la gran lucha por su existencia de acuerdo con estos mismos esquemas. Algunos están convencidos de «lo bueno que es que nadie conozca el nombre de Rumpelstiltskin». Otros están felices sabiendo que al ser exterminados ellos personifican el *zeitgeist*. Y el tercer grupo no tiene sino una preocupación imperiosa: no defender nada más y no pedir nada más que un territorio judío en Palestina como refugio para un *yishuv* (en hebreo, «pueblo») de 500.000 almas, como un pequeño pedazo de tierra donde uno espera estar a salvo del antisemitismo; y la famosa afirmación de Weizmann [D. Chaim Weizmann, 1874-1952; químico y político] de que la respuesta al antisemitismo consiste en construir Palestina ha demostrado ser una locura peligrosa.

Solamente podemos luchar contra el antisemitismo si combatimos a Hitler empuñando las armas. Pero esa batalla se debe librar sobre la base de ciertas ideas teóricas cuyas consecuencias deseamos hacer realidad. La primera de estas ideas es que entremos en esta guerra como pueblo europeo, que ha contribuido a la gloria y a la miseria de Europa tanto como cualquiera de sus otros pueblos. Ello significa que debemos combatir a todos aquellos de entre nosotros que afirman que no somos y que no hemos sido nada más que las víctimas y los blancos de la historia. *No es cierto que hayamos sido siempre y en todas partes inocentes perseguidos. Pero si fuese cierto, sería ciertamente espantoso; de hecho eso nos expulsaría de la historia humana en mayor grado que cualquier persecución real.* La segunda idea es que si «el sionismo es el regalo de Europa a los judíos» (Kurt

Blumenfeld) [1884-1963; secretario general de la Organización Sionista Mundial, de 1911 a 1914; presidente de la Unión Sionista de Alemania, de 1924 a 1933], Palestina se debe considerar como un área de asentamiento solamente para los judíos europeos. En otras palabras, que la política palestina debe derivar de una política de mayor amplitud de la comunidad judía europea, y no a la inversa, por lo que la política palestina no debe determinar la política judía en su completitud. Pues, en tercer lugar, la solución a la cuestión judía no se debe encontrar en un país, ni siquiera en Palestina. Para los judíos de Estados Unidos, Palestina puede convertirse en la patria europea de la que al contrario que los demás pueblos de Europa, han carecido hasta ahora. Para los judíos en Europa, Palestina puede conformar un área de asentamiento, como uno de los puntos de cristalización de la política judía a escala internacional, así como el núcleo de su organización nacional.

Los movimientos políticos no surgen de la nada. Solamente contamos con una organización verdaderamente política: la Organización Sionista Mundial. Dentro de ella —al mismo tiempo que se trabaja contra la apatía de un aparato que es tan burocrático, tan dado a las medias soluciones y tan desvinculado de la realidad como cualquier otro aparato político de hoy— debemos volver a los eslóganes revolucionarios y nacionales originales del movimiento y, de la mejor forma que nos sea posible, transformarlos en exigencias concretas. El primero de tales eslóganes tiene que ver con la lucha dentro de la comunidad judía: *contra* una internacional de gorrones y filántropos y *a favor* de una recuperación nacional del pueblo judío. El

segundo es el viejo eslogan acerca de la autoemancipación: la igualdad por la que los judíos adinerados y ligados a la corte, con «privilegios generales», tuvieron que pagar de su bolsillo fue considerada por las masas judías como un regalo que venía de las manos de sus notables. La autoemancipación significa: derechos iguales para un pueblo que con su trabajo ha hecho a esta tierra más rica y más hermosa; libertad para un pueblo que con su lucha ha demostrado que prefiere la muerte a la esclavitud.

En conexión con esto, el suceso más importante de la última semana fue la conferencia celebrada en Washington por el «Comité por un ejército judío», sobre la que informó *Aufbau* en su último número. La conferencia tuvo dos resultados positivos. En primer lugar, demostró que *la opinión pública no judía* reconoce y acepta un ejército judío como una petición perfectamente natural. En segundo lugar, y de mayor trascendencia, llevó a la Fundación B'nai B'rith Hillel, junto con organizaciones de estudiantes en sesenta y dos ciudades de Estados Unidos, a instituir un «panel de discusión nacional» acerca del siguiente tema: «¿Debería organizarse un ejército judío para luchar por la causa aliada junto con los ejércitos polaco, checo, noruego y similares?».

A pesar de tales eventos, y aunque debiéramos recibir con alegría cualquier paso tomado en esta dirección, tenemos dos objeciones contra la conferencia y su comité. Existe siempre un peligro allí donde la política judía deja que sus exigencias sean certificadas por círculos no judíos, y prácticamente ningún judío tomó la palabra en esta conferencia. Ello muestra un desagradable parecido con los métodos de la política de súplica practicados por nuestros

notables, a quienes uno siempre podría haber hecho esta pregunta: ¿En nombre de quién hablas? Además, estos amigos no judíos en parte han hablado, sin lugar a dudas, en nombre de personas a quienes conocen apenas de oídas: los revisionistas. Y, en segundo lugar, en cuanto a los propios revisionistas, no debemos poner a un lado nuestra desconfianza hasta que no hayan declarado sin circunloquios que su política de terror en Palestina durante el período de disturbios fue un error desastroso, y que están no solamente dispuestos a relacionarse en buenos términos con la clase trabajadora, sino también a reconocer que nuestros derechos en Palestina pueden estar representados solamente por los trabajadores. *Pues si los judíos deben vivir en Palestina por derecho y no por necesidad, será solamente por el derecho que se han ganado y que continúan ganándose cada día con su trabajo.*

Un primer paso

30 de enero de 1942

El eco puro y fuerte que se dejó oír hace unos pocos días en el New World Club, en respuesta a los comentarios de Kurt Blumenfeld acerca de la cuestión de un ejército judío, prueba que el pueblo puede movilizarse cuando quien se dirige a él no pretende ser nada más que «alguien del pueblo». El lenguaje que el pueblo escucha no es solamente simple (lo que se confunde en estos días con lo monumental) y no

solamente inspirador (lo que se confunde en estos días con lo demagógico), sino que es también el lenguaje de la razón. El éxito de Blumenfeld se debió precisamente al hecho de que habló no como un demagogo, sino «simplemente» como un hombre de razón. Tan sólo unos pocos individuos encuentran el lenguaje del pueblo, y solamente lo hacen cuando saben que están aliados con el pueblo, mientras que todos los demagogos, que piensan en sí mismos como líderes o miembros de una elite, son grandes maestros en el lenguaje de las masas.

Blumenfeld demostró su legitimidad a este respecto al señalar, en el mismo comienzo de su intervención, que era aquí un extraño y que «no vivía entre su pueblo». Con ello dejó claro que hablaba en cuanto representante del pueblo judío en Palestina. Él derivó la petición de un ejército judío del derecho a empuñar la espada, que no se puede negar a nadie que haya puesto su mano sobre un arado o una paleta. Un ejército, en este sentido nuestro, se puede reunir solamente a partir de trabajadores que abrazan las armas solamente si son forzados por una emergencia extrema. Los militaristas y la gente que encuentra algún valor en la batalla y en la guerra *per se* no tienen ningún lugar en tal ejército. Los soldados modernos son «civiles con uniforme» y pueden justificar su derecho a matar —que siempre es y siempre será un peso en la conciencia de cualquiera que no sea un perverso— solamente porque se les fuerza a hacerlo con objeto de defender los frutos de su trabajo y el sentido de su vida civil.

La guerra exige no solamente un aprestamiento horrible para matar, sino también la disposición a morir. Pero

alguien puede estar dispuesto a morir solamente cuando sabe con certeza por qué está luchando, y solamente cuando es un ciudadano pleno de la comunidad que encarna ese «por qué». Los judíos palestinos saben qué es lo que están defendiendo: sus campos y sus árboles, sus casas y sus fábricas, sus hijos y sus mujeres. Y sin duda alguna pertenecen a una comunidad, pues estamos allí «por derecho y no simplemente por necesidad». La cuestión es distinta para nosotros, los judíos apátridas de Europa, quienes, porque somos refugiados, vivimos en cualquier parte solamente por necesidad y nunca por derecho. Dado que Blumenfeld es de la opinión de que hoy solamente Palestina representa el lazo vinculante de la comunidad judía mundial, en consecuencia convoca a los judíos apátridas del mundo a presentarse como voluntarios para el servicio en el ejército judío de Palestina, y de ese modo emplear la única forma posible que todos los judíos tienen en esta guerra para proclamar sus derechos y responsabilidades para y por Palestina.

Lo que subyace por debajo de tales formulaciones es la vieja idea sionista de que Palestina, y *solamente* Palestina, es ahora la solución a la cuestión judía. Para algunos de nosotros podría parecer que los sucesos de los últimos años han demostrado con urgencia suficiente que no estamos a salvo de nuestros enemigos ni siquiera en Palestina, y que incluso Palestina solamente puede ayudarnos si los judíos de todo el mundo están preparados para defenderse contra sus enemigos. Ya no hay ningún antisemita a quien quepa convencer mediante la construcción de Palestina o apaciguar mediante la emigración de los países de la diáspora.

Por otro lado, hay cientos de miles de refugiados judíos de Europa que necesitan enarbolar la causa de aquellos hermanos que han quedado atrás en Europa. Por supuesto, saben que solamente el área de asentamiento en Palestina puede garantizarles derechos en el futuro; pero también han aprendido que la seguridad de Palestina dependerá de ellos y de su estatus en la Europa liberada.

En política, los fracasos proporcionan una vía fácil para dejarse caer ladera abajo cómodamente. El camino del éxito, en cambio, está sembrado de espinas, y por él solamente se puede conseguir un progreso tedioso. Con la ayuda del discurso de Kurt Blumenfeld hemos dado un pequeño paso en él. Absolutamente nada nos garantiza que las botas de siete leguas del fracaso no anularán ese paso rápidamente; nada salvo nuestra voluntad por defender lo que creemos que es justo en la causa de la libertad y necesario para la causa del pueblo judío.

¿Quién es el Comité por un Ejército Judío?

Carta al director

6 de marzo de 1942

Efectivamente, es cierto que los judíos son un pueblo como cualquier otro pueblo. En caso de que hubiese hecho falta una prueba adicional para este verismo, el movimiento fascista, que anda tan ocupado intentando distorsionar la

imagen del movimiento de liberación judío denominado sionismo, nos la habría facilitado.

Nada tiene tanto éxito como el éxito. Que la política fascista tuviese primero éxito en unas pocas naciones grandes es algo que llamó la atención de ciertos grupos en todas las naciones pequeñas. Pero en su excesivo celo por ser modernos, nuestros fascistas judíos no tuvieron tiempo para mirar más de cerca la estructura y la política de sus hermanos mayores. No han comprendido ni lo que es un Estado racista ni por qué todos esos colaboracionistas no pueden evitar ser antisemitas.

Durante los últimos meses, el Comité por un Ejército Judío —cuyos iniciadores fueron los miembros de la organización palestina fascista Irgun, y que no se toman ninguna molestia por ocultar tal hecho— ha tenido permiso para hacer abierta propaganda en este país a favor de un ejército judío. Pero ahora, por fin, la voz oficial de la Agencia Judía en Estados Unidos, el Comité de Emergencia para Asuntos Sionistas, ha decidido —sin duda, demasiado tarde— distanciarse de estos caballeros, quienes durante los últimos años no solamente han empleado métodos terroristas en su lucha contra los árabes en Palestina, sino que también han disparado y asesinado a sionistas. Cito:

> No existe conexión alguna en este país entre las formaciones sionistas y el Comité por un Ejército Judío. Un cierto número de personas, que están asociadas con el Comité por un Ejército Judío, en un tiempo [!] pertenecieron a una rama extremista de la Organización Revisionista. El Comité Estadounidense de Emergencia para Asuntos Sionistas está en contra de la campaña de recaudación de fondos dirigida por el Comité por un Ejército Judío.

En efecto, esto llega demasiado tarde y suena demasiado moderado. El trasfondo de esta historia se muestra muy claramente en los comentarios hallados en el número de febrero del *Boletín informativo* (del Comité de Emergencia), cuyas implicaciones son las siguientes. Mientras los sionistas dormían, los revisionistas tomaron la iniciativa. Recaudaron algún dinero y varios nombres que añadían cierto brillo cuando aparecían impresos como miembros del Comité por un Ejército Judío. Resulta evidente que un número considerable de los nombres de personas amantes de la libertad que aparecen allí son de quienes desconocen que el Comité es una organización revisionista y, presumiblemente, asumen que representa a las formaciones oficiales y legítimas a las que estarían dispuestos a ayudar. Se puede suponer con seguridad que gente como Hallet Abend, Melvyn Douglas, Max Lerner, Kenneth Leslie, Ludwig Lore, Reinhold Niebuhr y Harry A. Overstreet desearían proteger sus nombres de cualquier mancha fascista. La culpa la tienen los sionistas oficiales. Su retiro y su incapacidad para educar al público han tenido como resultado la vergüenza de algunos de sus amigos, quienes presumiblemente tendrán sus dudas para prestar su nombre en el futuro.

El Comité incluye a Pierre von Passen como su presidente nacional y a Alfred A. Strelsin como presidente de su junta ejecutiva. Ambos son bien conocidos como prosionistas liberales, y ambos se sentirían probablemente mejor entre amigos; hubiese bastado con que los sionistas oficiales se hubiesen molestado en tomar la iniciativa.

Pero tales suposiciones no se pueden hacer con respecto a otros muchos miembros del Comité. Y. Ben-Ami es un

extremista de derechas en Palestina, Ben Eliécer es un revisionista bien conocido, como lo es Meir Grossman. Eri Jabotinsky, hijo del revisionista Vladimir Jabotinsky, también está en la lista. Y esto es todo cuanto se puede saber a partir de los documentos publicados.

Sin embargo, el público no ha tenido noticia de muchos sucesos en curso. Durante los últimos meses ha habido negociaciones entre el Comité por un Ejército Judío (los revisionistas) y un subcomité del Comité de Emergencia para Asuntos Sionistas (la organización paraguas oficial para todos los grupos sionistas, con la excepción de los revisionistas). Dichas negociaciones se han alargado más y más, lo que pone de manifiesto que dentro de la cúpula de los sionistas estadounidenses no existe ninguna mayoría clara en oposición a los revisionistas.

Los revisionistas han sido capaces de embaucar a los sionistas oficiales porque, por fuera de lugar que puedan estar sus objetivos, al menos saben a ciencia cierta lo que quieren. Y la iniciativa la toma este tipo de gente.

Los revisionistas no tienen derecho a hablar en nombre de Palestina. Desde 1927 han intentado, en vano, hacerse con una base en las masas de allí: como nacionalistas antibritánicos, como terroristas antiárabes y como rompehuelgas. Si fascistas tan conocidos se arrogan un papel de liderazgo sobre los «judíos libres», ello es un as tan deficiente como la oferta del rey Carol para ponerse al frente de la «Rumanía libre», simplemente porque hasta ahora ha resultado imposible exponerle en público en su propio país.

El objetivo principal de los revisionistas no es construir un ejército, sino que es meramente otro intento por ganar

influencia dentro de la Organización Sionista Mundial utilizando la puerta de atrás. Ellos esperan conseguirlo con la ayuda de sionistas reaccionarios o de no judíos que creen que estos revisionistas representan al sionismo.

¿Por qué los sionistas no se han implicado en una campaña de propaganda a gran escala a favor de un ejército judío, ni se han opuesto a los revisionistas? Una de las razones externas de la inacción del Comité de Emergencia es el hecho de que la persona encargada de la ejecución de sus decisiones es él mismo un hombre del ala derecha: Emmanuel Neumann (1893-1980, dos veces presidente de la Organización Sionista de Estados Unidos). Pero, aún más importante, una gran parte de los líderes de la Hadassah[*] y de la organización sionista son enemigos de los trabajadores y simpatizan, al menos en parte, con los revisionistas. Y, finalmente, los líderes del movimiento obrero sionista no han sido lo suficientemente efectivos al promover sus principios antireaccionarios. En 1935, el Mapai (Partido de los Trabajadores) tuvo sus dudas acerca de la exclusión de los revisionistas de la Organización Sionista Mundial. Han intentado en repetidas ocasiones hacer las paces con revisionistas rompehuelgas.

Weizmann, el presidente de la Organización Sionista Mundial, estará en este país dentro de unas pocas semanas. Es bien sabido que él es un firme defensor de un ejército judío y también un firme oponente de los revisionistas. Lo que se encontrará aquí entre las formaciones sionistas oficiales es una situación incierta y precaria. La inacción de los sionistas y la acción de los revisionistas sin duda harán el trabajo de Weizmann, a favor de un ejército judío, más

difícil de lo que hubiese sido en cualquier otro caso.

Moisés o Washington

(Esto te afecta)[*]

27 de marzo de 1942

Ha transcurrido un tiempo increíblemente largo desde que Moisés condujo a los hijos de Israel fuera de la tierra de Egipto, fuera de la tierra del cautiverio. Incluso la afamada memoria de los judíos, la memoria de un pueblo antiguo que se aferra a este mito de su fundación, está empezando a deteriorarse. Incluso los pueblos antiguos olvidan los hechos de sus patriarcas cuando ya no pueden encontrar sentido en los hechos de sus abuelos, sus padres y sus hijos.

Cuando los rabinos reformistas tomaron el control de nuestras fiestas nacionales hace cien años, y las dejaron esfumarse en una religión en la que ya nadie creía, de hecho no tuvieron éxito en disolver al pueblo judío en un «mosaico confesional». Pero lograron una cosa: destruyeron las leyendas de su fundación. Desde entonces, ya no somos un pueblo antiguo, sino uno muy moderno, cargado o agraciado con una historia nacional especialmente larga.

Esta «reforma», que sin piedad y sin miramientos extirpó todo el significado político y nacional de la tradición, no reformó esa tradición —de hecho ha demostrado ser su

preservante más poderoso—, sino simplemente la despojó de su significado efectivo.

En tanto que la historia de la Pascua no enseñe la diferencia entre libertad y esclavitud, en tanto que la leyenda de Moisés no traiga a la imaginación la eterna rebelión del corazón y de la mente contra la esclavitud, el «más antiguo documento de la historia humana» permanecerá muerto y mudo, y para nadie más que para el mismo pueblo que lo escribió. Y mientras que toda la humanidad cristiana se ha acercado a nuestra historia por sí misma, reclamando nuestros héroes como héroes de la humanidad, existe paradójicamente un número creciente de aquellos que creen que Moisés y David deben ser reemplazados por Washington o Napoleón. En último término, este intento por olvidar nuestro propio pasado y rejuvenecer a expensas de extraños fracasará, simplemente porque los héroes Washington y Napoleón se llamaban Moisés y David.

La historia de la humanidad no es un hotel en el que cada cual puede alquilar la habitación que mejor le convenga; ni es un vehículo en el que montarse o del que bajarse arbitrariamente. Nuestro pasado será para nosotros un peso bajo el que solamente podremos hundirnos mientras rehusemos a comprender el presente y a luchar por un futuro mejor. Solamente entonces —desde ese momento en adelante— la carga se convertirá en una bendición, es decir, en un arma en la batalla por la libertad.

Caso contra el *Saturday Evening Post*
(con Joseph Maier)

3 de abril de 1942

Cuando alguien intenta explicar sus convicciones esa persona tiene el derecho a invocar el *cui bono* —¿a quién beneficia?— solamente como último recurso, es decir, solamente cuando la razón de una persona razonable y perspicaz ya no sirve de ayuda. Milton Mayer nos ha conducido hasta ese punto de desesperación. Lo que no podemos comprender es su apelación —aparentemente la de un judío secularizado— a los profetas, al pueblo elegido de Dios y a los judíos ortodoxos de Polonia. No es que no comprendamos esa clase de judaísmo. Conocemos la posición adoptada por su viejo judío, bien protegido y segregado tras la «barrera de la ley», quizá mejor que él mismo, y reconocemos que tiene bien poco que ver con la conciencia trivial de llevar una vida íntegra, y mucho con la creencia en el Dios vengativo de Israel. Pero a ese mismo viejo judío nunca se le ocurriría realizar tales comentarios, inteligentes y en muchos aspectos acertados, en el *Saturday Evening Post.* Él no acusaría a los no judíos de no ser cristianos, ni a los paganos de no ser humanos. Puesto que la crítica de Mayer no puede venir de un judío piadoso y, tampoco, de un judío incrédulo, nos hemos propuesto descubrir la increíble necedad que hay tras esas cáscaras.

No fue hace mucho tiempo cuando Milton Mayer (en su artículo en el *Saturday Evening Post*, «Esta vez no voy a participar») se declaró abiertamente del lado de aquellos que no tienen interés en la lucha contra el fascismo. Para un judío eso conlleva un significado mayor que el mero reconocimiento de la indiferencia hacia esta guerra por la justicia y la libertad. En primer lugar, porque el aislacionismo y la ideología del Comité América Primero[*] no son una cosa de individuos aislados, sino de un grupo con demandas políticas muy específicas apoyadas por grupos políticos específicos. No solamente piensa el señor Mayer que no es necesario hacer nada por esos judíos polacos a los que él tanto admira, sino que, además, tampoco le ofende sentarse a la misma mesa con antisemitas y fascistas, con grandes y pequeños personajes, con un cierto tipo de congresista y con un piloto que ostenta ciertas marcas. ¿Se sintió «llamado» (como hizo Jerome Frank en la primera etapa de su desarrollo) a servir a la causa judía vendiendo Estados Unidos a la esclavitud, con el objeto de evitar a los judíos cualquier acusación de belicismo? Por esa misma lógica, el padre Coughlin podría desempeñar el papel de salvador de los judíos. Pero los caminos de los asimilados son misteriosos. Incluso para sí mismos, eluden toda comprensión teológica.

Tampoco se desconoce que Milton Mayer se mueve en ciertos círculos católicos. Uno se siente tentado a pensar que ello podría tener alguna influencia sobre su posición acerca de la cuestión judía. Para la Iglesia católica los judíos son, al mismo tiempo, el pueblo elegido de Dios y el pueblo maldito por la crucifixión de Cristo. De acuerdo con su plan de

salvación —tal y como se puede leer en la Epístola a los Romanos, capítulo 2— Dios y la sufriente humanidad están esperando el regreso prometido del Señor tras la conversión de los judíos. Hasta que ello suceda, los judíos deben permanecer fieles a su Ley, protegidos de la destrucción por el *ordo christianus*, y vivir como testigos sumisos y pobres la verdad de la historia de la salvación revelada en el Cristo crucificado y resucitado. Si los judíos dejasen de ser fieles a su Ley, sin convertirse en cristianos, o si —como pide el sionismo— se convirtiesen en un pueblo como los demás pueblos, el plan de salvación se cancelaría.

Ésta es la razón de que el antisemitismo clerical —aparte de unos pocos excesos— haya estado siempre en contra de los judíos ricos (o, por usar el término de Mayer, materialistas), pues su existencia contradice la exigencia teológica de que sean sumisos, y en contra del judío secularizado e incrédulo, pues su existencia contradice la exigencia teológica de ser elegido y diferente por principio. Es desde esta posición que el catolicismo moderno ha sido a menudo crítico con la comunidad judía asimilada, una posición que parece extrañamente cercana a la de la autocrítica judío-sionista.

Pero debe haber una cierta legitimidad para criticar al pueblo judío hoy, en el momento de su mayor debilidad. Para lograr dicha legitimidad no basta simplemente con haberse sentado a la mesa con los enemigos de tu pueblo. Solamente puede surgir de una implicación apasionada en el futuro de tu pueblo, para el que hay mucho más en juego que la salvación de las almas de ciertos individuos aislados. La autocrítica no es el odio a uno mismo. La crítica que el

patriota judío dirige contra su propio pueblo tiene como objetivo prepararle mejor para la batalla. Una rebelión de este tipo nunca puede hacer daño. El dudoso coraje de Milton Mayer al decir medias verdades solamente beneficia a las mentiras descaradas de los antisemitas. Cualquiera que, como él, quiera devolvernos al gueto, vestidos como siempre con los harapos parcheados del armario polvoriento de la teología, se ha excluido a sí mismo de estar entre aquellos a los que nosotros, el pueblo, estamos dispuestos a escuchar.

Papel y realidad

(Esto te afecta)

10 de Abril de 1942

Un extraño silencio se ha abatido sobre el asunto del ejército judío. Todas las organizaciones imaginables han escrito resoluciones en su favor, los «rabinos contestatarios» han quedado en minoría, para honor de su gremio, y unas pocas masas apresuradamente reunidas han tenido la oportunidad de mostrar su simpatía con aplausos. Eso es muy poco cuando se considera que los judíos de Palestina siguen sin tener armas, que los judíos de Europa, cuando consiguen escapar de sus enemigos, son enviados a su muerte por sus amigos, que más de un tercio del pueblo judío está cercado por alambradas y que esas resoluciones y ese aplauso (que habría podido tener significación política solamente si

hubiese estado precedido por una protesta organizada) han demostrado solamente una cosa: que el pueblo tiene que organizarse hoy para la batalla. El derrotismo encubierto se encuentra no en el pueblo, sino en los funcionarios que piensan que una campaña de recolección de fondos es más importante que la agitación por una causa justa, y que hay mejores perspectivas en buscar relaciones con los poderosos de la Tierra que en organizar al pueblo.

Mientras nosotros estábamos ocupados asegurándonos de que la exigencia de un ejército judío siguiese estando en prensa, nos consuela pensar que cuatro instituciones han estado ocupadas, con meticulosidad científica, en prepararnos para la paz: el Instituto para Asuntos Judíos (afiliado al Congreso Judío de Estados Unidos), las instituciones del Comité Judío de Estados Unidos, el Comité Judío del Trabajo y Agudath Israel. Con el fin de explotar por completo la posibilidad de llegar a los resultados más diversos sobre los mismos temas y de mantener la mayor «neutralidad» posible, estos cuatro grupos pacifistas trabajan en completo aislamiento entre sí. Y, dado que sobre todo las dos primeras de las instituciones antes mencionadas han sabido como asegurar la cooperación de reconocidos intelectuales judíos, el resultado inevitable ha sido, por supuesto, la publicación de artículos y de valiosas recopilaciones de material (sobre todo, el estudio sobre los judíos en la Unión Soviética encargado por el Instituto para Asuntos Judíos y la recopilación de edictos de emancipación aportada por el Comité Judío de Estados Unidos).

Los intelectuales son gente peculiar, y ya hemos tenido unas cuantas experiencias desafortunadas con ellos en años

recientes. En cierto momento, cuando cayeron bajo el dominio del positivismo, se hicieron «apolíticos»; en beneficio de la pura corrección se olvidaron de la verdad, y frívolamente se desvincularon de la causa de la libertad y de la justicia. Desde entonces, se han preparado para ofrecer una mano amiga a cualquier sistema político. Su objetividad puede ponerse al servicio de cualquier cuestión y, en efecto, no es que haya habido carestía de cuestiones.

Y así, también nosotros nos preparamos «apolíticamente» para la paz. Es cierto que una discusión sobre los objetivos de la paz siempre tiende a surgir durante una guerra, y hasta ahora siempre ha resultado que los únicos objetivos de la paz que se llevan a efecto son aquellos ya puestos en práctica durante la guerra y por el modo en el que ésta se lucha. Pero hasta ahora ningún pueblo ha tenido nunca la idea de pretender reemplazar la participación en una guerra con *sueños* previos sobre la participación en una conferencia de paz. Ésta es una idea intelectual, y nos gusta confiar en que nuestros intelectuales no tendrán éxito en convertir al «pueblo del libro» en un pueblo de artículos.

Y lo cierto es que, mientras el ejército judío siga estando solamente en el papel, las mejores recolecciones de materiales del mundo son simplemente montones de hojas muertas. Si no ponemos los medios para lograr lo que finalmente ha sido concedido a los hindúes —un lugar en las Naciones Unidas—,[*] no habrá paz para nosotros tan pronto. Esta guerra no tiene que ver con cuán grande o pequeño sea un pueblo; es una guerra por la libertad de todos los pueblos. Y la lucha de las Naciones Unidas quedará incompleta mientras esas naciones no estén dispuestas a

sentarse a la mesa con el paria de todos los pueblos e incluirle entre las filas de aquellos que están en el frente.

Todo Israel cuida de Israel

(Esto te afecta)

24 de abril de 1942

El mundo en el que vivimos está lleno de brujería, magia y abracadabras ordinarios. Destacándose como piedras irregulares del caos de las supersticiones antiguas e hipermodernas —cocinadas por la desesperación y difundidas por el mundo como una campaña publicitaria por las ametralladoras—, están las verdades de ayer, casi hundidas en el fango. Y unas pocas de esas verdades han quedado también incluidas en el gran libro de la brujería de la desesperación disfrazada de ciencia; sólo que han sido capaces de convencer a las masas en directa proporción a su pérdida de efectividad política.

Entre las verdades tergiversadas con una capacidad real para embaucar incluso a las personas razonables está el antiguo dicho: *Todo Israel cuida de Israel.* Pues ¿quién en éste, el más devastado de los mundos, no desea escuchar la llamada de la solidaridad con el corazón abierto, y quién no desea pertenecer a algún tipo de sociedad de coberturas mutuas? En el período previo a la emancipación, cuando todavía existía una congregación judía autónoma, toda ella

se encargaba de pagar al Estado o al príncipe los impuestos y las deudas de cada uno de sus miembros individuales. El gueto era una gran compañía mutua de seguros.

En el curso de los siglos XVII y XVIII, los judíos de la corte asumieron esa tarea, en tanto que su poder sobre la congregación se basaba en la riqueza y en las relaciones con los príncipes, y su posición en la corte se basaba en su pertenencia a una comunidad judía mundial, con las conexiones internacionales que se derivaban de ese hecho. De la organización democrática de un pueblo paria surgió el régimen plutocrático de una clase doblemente poderosa de advenedizos. Ellos asumieron la responsabilidad por aquellos a los que, y a ningún otro, debían su riqueza, su poder y lo que, en aquel tiempo, eran oportunidades ilimitadas. Y el pueblo se dejó gobernar por ello voluntariamente, pues el pueblo les debía su seguridad, sus perspectivas de entrar en la sociedad y una nueva conciencia de sí mismos. Del mismo modo que los antisemitas todavía veían a un Rothschild en todo vendedor de puerta en puerta, no debiéramos olvidar que durante más de cien años todo vendedor de puerta en puerta se veía a sí mismo como un futuro Rothschild. *Todo Israel cuida de Israel.*

En la cima de su poder —en la estela de la revolución fallida de 1848 y bajo el gobierno de Napoleón III— tras la fundación de la Alliance Israélite Universelle,[*] la comunidad judía de Europa occidental se atrevió a reclamar este dicho como su propio lema. Ellos vivían en la ilusión orgullosa de un pueblo unido y regido por ese lema, que le daría la garantía, mediante transacciones monetarias internacionales entre naciones, de seguridad y de movilidad

ascendente. Se creían con poder sobre todos los judíos, pues eran lo suficientemente ricos como para asumir la responsabilidad de ocuparse financieramente de todos ellos. Era un tiempo espléndido, cuando los hombres de negocios todavía soñaban con una unidad nacional y las transacciones monetarias todavía les proporcionaban un sentido de poder político.

La realidad, sin embargo, pronto comenzó a parecer poco convincente. Todo Israel se ocupó de los billetes de los judíos a las fronteras de su propia tierra y garantizó a los gobiernos que los huéspedes no invitados, cuyo dinero ya no les protegía en su propio país, desaparecerían sin mayor complicación y sin gastos; y si ello no ocurría voluntariamente a causa de la preocupación por su propia seguridad, esos mismos gobiernos adoptaban prácticas desagradables para recordar a Israel su lema favorito, interpretándolo de manera distinta. Hasta que, finalmente, los nazis emplearon alambre de espinos para hacer realidad su versión de la solidaridad judía: guetos que no distinguían entre ricos y pobres, entre judíos del Este y del Oeste de Europa.

No nos dejemos engañar por encantos mágicos. La Compañía de Seguros Todo Israel ha ido a la quiebra. La solidaridad judía sería una cosa buena si estuviese apoyada por la conciencia de un pueblo de que es su responsabilidad tomar su destino político. Se puede usar el reclamo de la solidaridad para inducir a un pueblo a quejarse de sus harapos o a establecer una «hermandad de la sangre». La solidaridad no surge simplemente de un enemigo común, pues no existe algo así como una solidaridad del miedo;

como se puede ver, no se debe depender de gente asustada. La solidaridad judía de nuestros padres tenía mucho en común con la práctica pacífica y beneficiosa de mantener a las ovejas en un rebaño; el lobo busca disgregar al rebaño, no mantenerlo unido. Un enemigo común solamente puede *despertar* la solidaridad, y ello en la misma medida en que despierta el deseo de unirse para la defensa, en lugar de correr y disgregarse.

La retórica del diablo

(Esto te afecta)

8 de mayo de 1942

Hitler ha hablado una vez más y ha presentado con detalle sus opiniones, tanto sobre el papel de los judíos en esta guerra como sobre el papel *del* judío en la historia universal. Los periodistas y los políticos han proporcionado una vez más interpretaciones detalladas acerca de los pormenores de su discurso, lo han examinado por sus intenciones obvias y ocultas (sin ni siquiera considerar necesario decir una sílaba sobre los judíos). Sin duda, este persistente «descuido» ocurre a menudo con las mejores intenciones. No hay duda de que ya ha tenido y seguirá teniendo las peores consecuencias.

Pues mientras la gente hace escrutinio de lo que se puede y de lo que no se puede incluir en dicho discurso —es

decir, los objetivos ocultos de la siguiente ofensiva alemana — permiten que la propaganda patente de su *weltanschauung*, que «explica» todos los enigmas políticos en los términos más simples y cuyos efectos ya debieran haber sido comprobados a estas alturas, se exponga abiertamente y sin ninguna interpretación. La conspiración de silencio sobre el destino de los judíos no es meramente la experiencia más amarga de esta guerra para nosotros; es también, al mismo tiempo —dado que la propaganda es un arma efectiva en esta guerra—, una de las mayores limitaciones de los Aliados.

Hitler posee una explicación formularia que resulta aplastante por su simplicidad. Al hacer suya la diferenciación entre un pueblo y su gobierno, que reviste una importancia tan grande para los Aliados, afirma que, de hecho, solamente hay dos pueblos involucrados en la lucha a vida o muerte de esta guerra: los judíos y los alemanes. Todos los demás pueblos han sido meramente llevados a la guerra por sus gobiernos. Los alemanes y los judíos son los únicos pueblos con representación válida en sus gobiernos, idénticos a ellos mismos; sólo que los alemanes tienen un gobierno visible, mientras que los judíos tienen uno secreto. Todos los pueblos, excepto los alemanes, están gobernados por los judíos. Esta guerra, la guerra entre los sobrenaturalmente buenos alemanes y los sobrenaturalmente malos judíos, ha causado tanto sufrimiento a otros pueblos de bien porque los judíos no desean luchar y, en lugar de ello, hacen uso de los gobiernos de otros pueblos para asegurarse —ah, sí— «el dominio del mundo».

Lo que hace tan terriblemente peligrosa esta propaganda es que no se basa en ningún hecho; en efecto, abierta y descaradamente contradice todos los hechos. Se basa solamente en la idea de una desigualdad fundamental entre los pueblos. Un pueblo sobrenaturalmente bueno y otro sobrenaturalmente malo constituyen meramente el marco dentro del que se fuerza a entrar a los demás pueblos, como dentro de una camisa de fuerza, y por el que quedan entonces dominados.

La idea de una desigualdad fundamental y natural entre los pueblos, que es la forma que la injusticia ha adoptado en nuestro tiempo, solamente se puede derrotar con la idea de una igualdad original e inalienable entre todos aquellos que muestran un semblante humano. Solamente una justicia que crea relaciones justas puede competir con una injusticia que crea relaciones injustas. Y dado que —por diversas razones, que todas resultan deplorables— la idea de injusticia ha sido imputada al pueblo judío y se ha hecho de él un ejemplo de ella, todos aquellos que luchan por la igualdad y la justicia no tienen otra elección que dejar al margen su notable tono juguetón y hablar abiertamente a favor del pueblo judío, con el fin de garantizarle su parte de justicia, cuando dicho pueblo demanda justamente la libertad nacional y asegurarle su igualdad como un aliado igualmente valioso. Éste es el único tipo de propaganda para la que la «retórica del diablo» no constituye un contrincante.

El «así llamado» ejército judío

(Esto te afecta)

22 de mayo de 1942

En la Conferencia sionista extraordinaria, sobre la que informó con detalle el último número de *Aufbau*, sucedió algo verdaderamente extraordinario: la sepultura oficial del ejército judío. Los elogiadores hablaron acerca de un «así llamado» ejército judío, de «palabras pretenciosas», de «números fantasiosos» y del plan constructivo para permitir a «unos pocos regimientos judíos» llevar su propia bandera. Es posible que la Oficina Colonial, con la misma sabiduría política que ha demostrado con toda meticulosidad en el lejano Oriente, no desee armar a «nativos» en sus propias formaciones u otorgar a la Agencia Judía el derecho a la movilización. ¿Por qué, se pregunta uno con asombro, no permitimos entonces a la Oficina Colonial el honor de dejar al *yishuv* judío en Palestina desarmado ante sus enemigos o bajo la protección de Dios? ¿Desde cuándo es la respuesta a la derrota un notorio suspiro de alivio?

La única persona que puede hacer esas preguntas es aquel que aún no se ha dado cuenta de cuán enamorado de la realidad está el hombre practicante de la *realpolitik*. El mero hecho de que una cuestión exista realmente le mueve a tal entusiasmo que ya no puede preguntarse si lo que existe está a favor o en contra de él mismo. Además, puesto que las realidades más cercanas son aquellas que se perciben con mayor vehemencia, una persona que piensa realistamente

tiene en cuenta solamente lo que está delante de sus narices. Chamberlain, quien, como devoto de la política más realista que la historia moderna, ¿ha conocido, *sacrificó* a la lejana Checoslovaquia, y los franceses, que de manera realista se burlaron de la idea de «morir por Danzig o Praga», han demostrado que la *realpolitik* puede llevar directamente a una política de aventurerismo y de apuestas estúpidas, tan sólo con que uno la ejerza con el suficiente rigor. Lo que hoy es considerado como la más elevada sabiduría política en Londres mañana puede convertirse en un juego enormemente arriesgado en Jerusalén, en una apuesta contra la misma Providencia en la que ni siquiera confían los practicantes de la *realpolitik*. Dejar desarmadas a casi 600.000 personas (concebidas *urbi et orbi* como el núcleo de la nación judía), sin posibilidad alguna de defender su propio suelo, y no darles ni siquiera la más mínima posibilidad de entrar en lucha, podrá parecer muy realista en el entorno de la Oficina Colonial en Londres, pero en cualquier otra parte, y especialmente en Palestina, parece un suicidio, la destrucción de la propia realidad.

Pero el hombre que practica la *realpolitik* a menudo tiene en contra no solamente a la realidad; debe tomar en consideración un hecho inmediato y aún más desagradable: la gente normal no le entiende. Por ejemplo, no entiende su desagrado hacia las «grandes palabras», especialmente cuando siente que está viviendo tiempos peligrosos. Esos hombres, a los que los judíos llaman «hombres del pueblo», son tan idiotas que no pueden zafarse de la presuposición de que, por debajo de ciertas palabras, hay ideas. Para el practicante de la *realpolitik*, sin embargo, las ideas tienen la

cualidad sospechosa de poder impulsar a la gente a cambiar la realidad. Y ¿a qué se aferraría un hombre que practica la *realpolitik* si eso fuese posible, si la «firme base de los hechos» comenzase a temblar bajo sus pies? Pero cuando el *statu quo* es algo tan deleznable como el Libro Blanco, cuando los hechos son tan letales como el *Struma* y el *Patria*, como Mauricio y Atlit,[*] entonces lo mejor sería no hablar de ellos, pues tales hechos desprenden el olor a carroña de la política, de la más demagógica de todas las artes, que quiere intentar crear nuevas realidades.

El término «ejército judío» también pertenece a esa desagradable categoría de grandes palabras. Habiendo surgido a partir de hechos lleva adherida —por más vueltas que se le pueda dar— la idea de la libertad. Y, en efecto, sabemos que en esta guerra hay ejércitos que luchan por la libertad.

Pero éstos, llamémoslos «así llamados ejércitos», o permítasenos hablar de las «así llamadas naciones oprimidas», fueron creados por personas amantes de las grandes palabras. Y eso ocurre porque tienen en la cabeza rondando ideas tan fantásticas como que «la guerra es meramente la continuación de la política por otros medios», y eso implica que, en consecuencia, deben tomar parte en esta guerra si no quieren ser excluidos automáticamente de la política en general. También se debe a que una opresión sin precedentes ha roto la acostumbrada inercia del corazón sin romper sus corazones. Y, desde entonces, estos idiotas al menos no están dispuestos a actuar sobre la base de los hechos creados por los enemigos de su propio pueblo, sino sobre un tipo de mentalidad tan utópica como para querer

abrirse paso luchando hacia un nuevo fundamento.

¿Qué pasaría si nuestra política, la política de un pueblo cuya tercera parte está al borde del exterminio, estuviese dirigida no por estos sabios defensores de la *realpolitik*, sino por esos locos utópicos a los que los judíos llamamos «hombres del pueblo»? ¿Qué ocurriría entonces? Los locos asumirían que ninguna Oficina Colonial en el mundo debiera ser capaz de prohibir a un pueblo defender su territorio empuñando las armas, y que ningún protectorado en el mundo puede asumir esta tarea pesada y sangrienta por otro pueblo. Señalarían a Burma y a Singapur, y harían notar que cosas impredecibles pueden suceder en una guerra, incluso al ejército británico. Por otro lado, señalarían a los «judíos protegidos» y harían notar que la protección en ocasiones puede garantizar la supervivencia física, pero nunca la libertad política. Estos locos no se contentarían, por tanto, ni con «unos pocos regimientos» ni con los «así llamados ejércitos». Responderían con argumentos fantásticos, como que todas las naciones implicadas en esta guerra tienen en armas a entre un 8 y un 15 % de su población, y sugerirían que el *yishuv*, que cuenta con casi 600.000 personas en una franja de edad especialmente favorable, puede y debe ser capaz de movilizar a algo más que unos pocos regimientos (¿quizá los 12.000 hombres —aproximadamente seis regimientos— que ya están prestando servicio como soldados británicos coloniales, y que constituyen un mero 2 % de la población?). Considerarían entonces seriamente la astronómica cifra de 100.000 hombres, que, siendo el 16 % de la población judía, excederían tan sólo muy ligeramente el porcentaje de la

movilización británica.

Si estos locos tuviesen un ejército, ya no estarían tan ocupados con las estadísticas acerca de cuántos judíos europeos tendrán que *haber muerto* en tal y tal fecha. Les bastaría con llorar a aquellos que ya han muerto y temer el exterminio total, algo que las estadísticas no calculan y que no es solamente una cuestión de números en una página. En lugar de ello, intentarían hacer prisioneros a unos pocos miles de soldados alemanes, con la esperanza justificada de que eso pudiera mejorar las raciones suministradas al gueto de Varsovia. Al menos *intentarían*, como es apropiado, sustituir las reglas del exterminio y de la fuga con las de la batalla.

Si existiesen algo así como los milagros, si se pudiese derrotar a los enemigos sin luchar, si los millones de judíos en los campos de concentración y en los guetos estuviesen muriendo solamente de acuerdo a reglas estadísticas, si tuviésemos la garantía milagrosa de que Palestina podría encontrarse un día no en el Mediterráneo, sino en la Luna, bien lejos de cualquier ataque, si los muertos a bordo del *Struma* pudiesen ser devueltos a la vida, en resumen: si mi abuela tuviese ruedas y fuese un camión, nosotros, los locos y los hombres del pueblo, quizá comenzaríamos a interesarnos por si ese camión va a torcer a la derecha o a la izquierda.

UNA PALABRA CRISTIANA SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

(Esto te afecta)

5 de junio de 1942

Quizás ha llegado ahora el momento para esas grandes discusiones de la civilización occidental —tales como la discusión entre judíos y cristianos o entre creyentes y no creyentes— sin las que resulta difícil imaginar un futuro para el mundo que compartimos. En todo caso, el escéptico, ese caballero afable que ha tiranizado a la opinión pública durante tantas décadas, ha muerto sin que apenas nadie se dé cuenta; ya no nos puede impedir que hablemos de asuntos serios y que veamos los asuntos cómicos (como su famoso artículo de fe: «Lo opuesto también es verdad») desde su lado humorístico.

Un poco más desagradable resulta el hecho de que, entretanto, la semilla maligna que plantó poco antes de su defunción —quizás en venganza por el hecho de que la gente por fin había comenzado a ver la espantosa mueca sin corazón por detrás de su máscara de tolerancia— ha germinado, dejándonos ahora rodeados de enjambres enteros de esos escépticos invertidos que denominamos «fanáticos». Entre el clamor de sectarios que riñen sin descanso, la voz de la razón y de la humanidad queda tan fácilmente extraviada como hasta hace poco ocurría entre los tenues murmullos de los dudosos profesionales.

Para aquellos de nosotros que —tanto religiosos como incrédulos— no hemos vendido aún nuestras almas al demonio de la idolatría, me gustaría recomendar

urgentemente el libro, de Jacques Maritain, *Ransoming the Time* (Scribner's, Nueva York, 1941), en el que se inicia la discusión entre cristianos y judíos. Espero que comiencen leyendo el capítulo sobre los «vecinos» y acepten la sugerencia de Maritain de que la tolerancia sea reemplazada con el compañerismo o, aún mejor, con la «amistad cívica». Del mismo modo que se puede vaciar de sentido a tales discusiones si restamos importancia a las diferencias que nos dividen, así también nunca llegaríamos a entrar siquiera en conversación si no fuésemos capaces de asumir la premisa básica de nuestra humanidad. Es la gran prerrogativa de la razón el «entender más lenguas de las que habla», y es la gran prerrogativa del hombre ser más que un «modelo de ideas puras» (pág. 118). En esa racionalidad y en esa humanidad descansa la garantía filosófica de un concepto político de humanidad.

Por otro lado, para aquellos de nosotros que no respetamos los 613 mandamientos y prohibiciones y que no rezamos por la llegada del Mesías —y somos la mayoría de nuestro pueblo— me gustaría sugerir que no siguiésemos los pronunciamientos de Maritain sobre el estatus de Israel como pueblo elegido, que él entiende como que todo el pueblo judío «haga lo que desee» (pág. 175). El hecho de que Jesús de Nazaret, a quien los cristianos llaman «el ungido», fue judío puede funcionar para ambos, para nosotros y para los cristianos, como símbolo del mundo cultural greco-judío-cristiano. Israel podría asumir este o aquel papel en la teología cristiana, y no depende de los judíos formarse una opinión sobre ello. Pero, como parte de la vida en común de las naciones y dentro de la historia de la humanidad,

tenemos el derecho a ser «un pueblo como los demás pueblos» y seres humanos entre nuestros compañeros humanos.

Pues en este contexto humano y político, la gran ley que rige todos los asuntos verdaderamente humanos es la ley de la *normalidad.* En este mundo terrenal en el que vivimos cualquier excepción a esa ley constituye una monstruosidad que convierte lo sobrenatural en innatural. Aquellos judíos que ya no creen en su Dios de un modo tradicional, sino que continúan considerándose «elegidos» de un modo u otro, solamente pueden querer decir con ello que son mejores, o más sabios, o más rebeldes, o la sal de la Tierra por naturaleza. Y ello supondría, por más vueltas que se le dé, solamente una versión de la superstición racista.

Cristianos de fe protestante y católica, hombres como Paul Tillich y Jacques Maritain, saben que la cuestión judía es hoy una de las piedras de toque del cristianismo, y que la lucha contra el antisemitismo implica mucho más que una disputa teológica. Ésta es la razón de que en este asunto, como en otros, nosotros, para quienes ser judíos supone primordialmente que estamos juntos política y nacionalmente, no debiéramos dejar nuestra representación solamente a los rabinos.

«No se entonará ni un Kaddish»[*]

(Esto te afecta)

Goebbels ha explicado en la revista semanal nacional socialista *Das Reich* que el exterminio de los judíos de Europa «y quizá de fuera de Europa» está a punto de comenzar. El asesinato de cinco mil judíos tanto en Berlín como en Viena y Praga es la señal para dar comienzo a dicha matanza en masa, la respuesta inicial al hecho monstruoso de que todos los pueblos, dentro y fuera de Europa han mostrado su resolución a poner fin a cualquier precio al dominio nazi. El hecho precedió al anuncio. El 28 de mayo, inmediatamente después del asesinato de Heydrich, tres mil judíos fueron apresados en las calles de Berlín y ejecutados; sus mujeres y sus hijos fueron transportados a campos de concentración. Las leyes del diablo resultan, aunque sea triste decirlo, más fiables que las estadísticas. Mientras nosotros andamos ocupados calculando cuántos judíos sobrevivirán a esta guerra según las leyes de la probabilidad y emigrarán a Palestina o a otros países, el miedo de esos pocos que creen que la realidad depende no de esas leyes, sino más bien de los hombres y, a veces, de los demonios, está a punto de encontrar su justificación del modo más horrible.

Desde que el diablo se hiciese con el poder, desde que inventó la maquinaria del terror, el más eficiente de los modernos instrumentos de propaganda, de tal modo que puede convertir su doctrina —según la cual «lo justo es lo que funciona»— en una realidad, ha utilizado a los judíos para todas las demostraciones prácticas de ese terror. Durante un tiempo, que ahora parece una eternidad pero

que no llega a los diez años, el destino de los judíos ha puesto cada vez más en claro hacia dónde se dirige este tren; sólo que el lapso de tiempo entre el experimento y la puesta en práctica total se ha hecho más y más pequeño. Hicieron falta varios años antes de que no solamente los judíos, sino también los checos, los noruegos, los holandeses y los franceses fuesen atacados. Pasaron meses antes de que se abriese la veda no solamente contra los judíos en los países ocupados. Durante semanas solamente se escuchó hablar de la deportación de los judíos; ahora los franceses y los polacos les han seguido, y ya se está considerando un plan para sacar de sus casas a tres millones de holandeses. Y, finalmente, en el plazo de unos pocos días los hombres de Lidice siguieron a trescientos judíos de Berlín a la muerte, y las mujeres y los niños checos fueron enviados a campos de concentración, como había ocurrido con las mujeres y los niños judíos antes de ellos. Si yo no fuese judía, sino que perteneciese a algún otro pueblo europeo, se me pondrían los pelos de punta por el miedo tan pronto como se tocase un solo pelo de la cabeza de un judío.

Hubo una vez un tiempo feliz en el que los hombres podían elegir libremente: mejor muerto que esclavo, mejor morir de pie que vivir de rodillas. Y hubo una vez un tiempo perverso en el que los intelectuales se convirtieron en peleles y declararon que la vida era el bien más alto. Pero ahora ha llegado un tiempo espantoso en el que cada día se demuestra que la muerte instaura su reino del terror precisamente cuando la vida se convierte en el bien más alto, que aquel que prefiere *vivir* de rodillas *morirá* de rodillas, que nadie es tan fácil de asesinar como un esclavo. Nosotros,

los vivos, debemos aprender que ni siquiera se puede vivir de rodillas, que uno no se hace inmortal por andar persiguiendo la vida, y que si ya no se está dispuesto a morir por nada se tendrá que morir por no haber hecho nada.

«No se cantará ni una misa, no se entonará ni un Kaddish.» Estos muertos no dejan testamentos tras de sí, a duras penas dejan un nombre; no podemos rendirles el respeto póstumo, no podemos consolar a sus viudas y a sus huérfanos. Son víctimas, víctimas de un modo que no ha existido desde que Cartago y su Moloch fuesen destruidos. Tan sólo podemos soñar su sueño hasta el final.

La herencia de estos muertos irá a parar a aquellos que se lamentan tanto como para hallar resolución, tan espantados que pueden mantenerse firmes, con la imaginación suficiente como para cubrir grandes distancias, lo suficientemente humanos como para llorar en solidaridad por la muerte de todos los pueblos, y que están lo suficientemente aterrorizados como para huir de las utopías, de esas tierras inhabitables que a nosotros, los judíos, tanto nos gusta habitar. El asunto de un ejército judío es solamente, en una pequeña parte, una cuestión de diplomáticos. Es un asunto de estos herederos, que lo pedirán en el nombre de los vivos y de los muertos.

Entre la espada y la pared

(Esto te afecta)

Desde el estallido de la guerra judíos y no judíos, sionistas y también no sionistas, estadounidenses anglófilos y también británicos, han estado intentado dejar claro a la Oficina Colonial y a aquellos al mando de la guerra en Gran Bretaña que en Oriente Próximo —en triste contraste con otras partes del imperio— un aliado de confianza está ya preparado, un aliado que, por las condiciones que prevalecen allí, cuenta con una considerable reserva de hombres y el mayor de los deseos por ponerlos, bajo condiciones honorables, a disposición de Inglaterra. Se puede presumir que a estas alturas la Oficina Colonial ya es consciente de este hecho. Es incluso probable que ya no se hagan ilusiones acerca de algún otro factor importante a favor del esfuerzo bélico británico, es decir, acerca de la posición de los árabes, especialmente desde que la semana pasada tuvo lugar la invasión de Egipto sin producirse ninguna declaración de guerra contra el Eje por parte de los egipcios, a lo que se habían comprometido previamente.

Pero existe un impedimento para este asunto, y cada vez se hace más claro que es solamente esto: que esos que serían aliados tan leales son judíos. Y no existe modo alguno de ocultar este hecho, porque a estos judíos en particular, en llamativo contraste con sus hermanos «más sabios» de las demás partes del mundo, se les ha metido en la cabeza vivir como judíos, del mismo modo que viven otros pueblos, tal y como Dios los ha hecho y sin cubrir su desnudez con la hoja de parra de una nacionalidad distinta. La discusión pública acerca de este asunto fastidioso resulta difícil, pero los judíos

debieran comprender la situación difícil en la que ponen a sus amigos con su obcecación. Después de todo, realmente deben saber —o eso se escucha todos los días— que esta guerra es una guerra ideológica, y que no se puede, después de todo, prestar credibilidad a Hitler cuando afirma que se está luchando en nombre de los judíos. Ya es suficientemente malo que no se pueda negar que los judíos tienen un interés innegable en su resultado; una alianza con los judíos: ¡eso no haría sino suministrar combustible a la maquinaria propagandística de Hitler! (El sentido común dice que *solamente* cuando los judíos luchen como judíos se desvanecerán las paparruchas de que otros están luchando *por* ellos, pero hasta ahora el sentido común nunca ha sido capaz de alterar las especulaciones de los practicantes de la *realpolitik*.) Los judíos debieran, por tanto, comprender y estar agradecidos por habérseles ofrecido la chaqueta del soldado colonial británico, y permitírseles morir por el Imperio británico en vez de por su propia tierra, sus mujeres y sus hijos, así como por el honor de su pueblo.

Los políticos judíos han hecho todo lo que han podido para socavar el interés del pueblo judío en la política judía. Lo que quedan son unos pocos gritos de alarma proferidos por el Comité por un Ejército Judío y por unas pocas personas en posiciones de liderazgo dentro del sionismo, quienes saben y declaran públicamente que «quien no esté en esta guerra tampoco estará en su paz» (Nahum Goldmann [1895-1982, presidente del Congreso Judío Mundial]). Pues, incluso si se deja fuera de consideración por un momento la amenaza contra Palestina —que se hace más grande cada día—, el ejército judío es la misión más

importante (y la única misión mientras no se lleve a cabo) de la política judía. Pero los judíos andan ocupados con juicios optimistas o pesimistas acerca de los acontecimientos; los optimistas se preocupan por la paz venidera, los pesimistas por la inminente extinción de los judíos. Bien versados en el miedo y en la esperanza, vivimos los días que nos quedan entre la desesperación y la despreocupación.

No resulta en absoluto fácil introducir la apatía en individuos o en pueblos enteros, pero parece que nosotros lo hemos logrado. Durante doscientos años hemos permitido que los plutócratas y los filántropos nos gobiernen y nos representen en el mundo. Durante doscientos años nos hemos dejado convencer de que el modo más seguro de sobrevivir es hacerse el muerto, y con tanto éxito que incluso nosotros mismos a menudo no estamos seguros de si estamos entre los vivos o entre los muertos; con tal éxito que nos movemos en un mundo fingido en el que todo está puesto del revés. Si nos encontramos en peligro, esperamos un milagro, y si nos sentimos relativamente seguros, tenemos miedo de nuestra propia sombra; consideramos que movimientos políticos como el antisemitismo son una ley de la naturaleza, pero asumimos que las reglas de la lucha, que, si no naturales son al menos humanas, son un producto de la imaginación; para nosotros recaudar dinero es una buena acción, pero organizarnos como pueblo es un sinsentido demagógico; si el enemigo está a las puertas, hacemos planes constructivos para el futuro, y nos olvidamos del día siguiente. Cuando se da cuenta de lo que está en juego aquí se le pone a uno la carne de gallina.

(Esto te afecta)

17 de julio de 1942

Se ha dado un pequeño cambio en lo que ya casi se ha convertido en un juego monótono de preguntas y respuestas entre la Agencia Judía y el gobierno británico, al respecto de la formación de un ejército judío y una guardia de seguridad nacional para Palestina: la voz de la Agencia Judía es más suave y la de los británicos opuestos a una Palestina judía más ruidosa y más segura de sí misma, mientras que las voces de nuestros amigos en el pueblo, el Parlamento y la prensa británicas prácticamente se han silenciado. No se pueden hacer peticiones que contradigan a tus acciones y salirte con la tuya. Llega un día en el que el mundo entero ve esas peticiones como palabras vacías. Nuestra política en Palestina ha consistido en pedir un ejército judío de palabra y, mientras tanto, habilitar estaciones de reclutamiento para el ejército británico. En tiempos tan sangrientamente serios como los nuestros, la gente debería aprender rápidamente que, en lo que respecta a la política, lo mejor es fijarse en las manos de los demás y no solamente en sus labios.

Las consecuencias inmediatas de esta ambigüedad son bastante malas. Es tremendamente probable que no consigamos un ejército judío, y ni siquiera esos pocos regimientos judíos que Weizmann aún consideraba bastante

probables en la conferencia sionista del pasado mayo. Además, oímos como los judíos que han huido a Palestina prefieren las legiones de su propia patria al ejército británico. El peligro de daño al *yishuv* es obvio, y la Agencia Judía protesta deseperadamente. Pero la respuesta de estos refugiados resulta más que comprensible: si no pueden luchar como judíos, si se les dice que el mal menor es luchar en un ejército extranjero, entonces preferirán formaciones en las que, además de los mismos derechos militares, tengan los mismos derechos políticos y, al menos teóricamente, la misma ciudadanía que sus camaradas y sus oficiales al mando. Bloquea la ruta de escape de alguien y nunca podrás saber por dónde encontrará una salida.

Y las consecuencias indirectas son aún más serias: el propósito por el que podríamos estar luchando positivamente en esta guerra, la liberación nacional del pueblo judío, se pierde sin un ejército judío, sin una participación positiva en la guerra. Todo lo que queda para nosotros por ganar en esta guerra es algo puramente negativo: quizá se pueda evitar que otras naciones nos exterminen.

La política del mal menor siempre ha mostrado una tendencia desagradable a aferrarse al mismo mal mayor de siempre y así preparar el camino para nuevos males aún mayores. Cuando por miedo se convierte mentirosamente al mal menor en algo bueno, al final se priva a las personas de la capacidad para distinguir entre el bien y el mal. Pero no se puede hacer política con personas que están acostumbradas a aceptar el mal en lugar de resistirlo, incluso si ello se hace bajo la pretensión de evitar un mal mayor. Ése fue el modo

como los alemanes votaron por el mal menor de Hindenburg, hallando a continuación que Hitler no era tan malo. De ese modo, nosotros, los judíos, nos quedamos allí sentados pacífica y apolíticamente, en los campos de internamiento de Francia, consolándonos con pensar que Dachau era mucho peor. De ese modo, los judíos hablaron a favor del fascismo italiano porque estaban convencidos de que el mejor modo de ahuyentar al demonio Hitler era invocando al Belcebú Mussolini. Pero de igual modo que era seguro que Belcebú acabaría pactando y aliándose con el demonio mayor, también podemos estar seguros de que saltando de una roca de mal menor a la siguiente roca solamente podemos acabar al borde del abismo de la catástrofe. Y ni los mejores amigos ingleses ni los mejores ejércitos del mundo nos salvarán de este destino, del que nosotros mismos somos culpables.

La línea que separa el bien difícilmente alcanzable, eso con respecto a lo que se deben reducir las exigencias bajo ciertas circunstancias políticas (y, en este caso, eso sería la guardia de seguridad nacional judía) y el mal menor que debe ser aceptado (y, en nuestro caso, eso sería la integración en el ejército británico y la desaparición de los judíos palestinos como un factor de la política judía), es una línea delgada, tan delgada como un cabello. A veces resulta difícil discernirla, pero se puede encontrar si los políticos están resueltos a resistir por principio contra toda forma del mal, para lo que hacen falta personas que puedan demostrar que nunca han llegado a un pacto con él. En la medida en que sea posible hablar de una política judía, ésta se aferra a los males básicos del liberalismo con una determinación que

podría resultar de valor para otra causa mejor. Su estrategia es la de ceder a la «fuerza» sin luchar, y su táctica es la de andar husmeando absurdamente el sendero de la menor resistencia.

Pro Paul Tillich[*]

31 de julio de 1942

Se ha desatado una polémica entre emigrantes al respecto de un asunto muy serio e importante. Comenzó con algo bastante banal: un escritor bastante conocido, que en la última guerra mundial iba ataviado con los colores alemanes del imperialismo alemán del momento, y que en la década de 1930 se vestía con los colores fascistas del imperialismo italiano, está probando ahora su suerte con una nueva gran potencia, animando al pueblo estadounidense a adoptar el imperialismo, lo que, gracias a Dios, no ha ocurrido hasta este momento. Aunque no hace ni treinta años él estaba convencido de que «el mundo debe ser enmendado por el espíritu alemán», y no hace ni diez años estaba entusiasmado por la superioridad de las bombas italianas que se lanzaban sobre las tribus de Etiopía, este mismo hombre, como es judío, ahora encuentra que no tiene otra elección más que conceder la palma de la sabiduría superior a los pueblos anglosajones. Y, puesto que uno siempre se encuentra feliz de participar cuando la superioridad está al mando, nuestro escritor se ve a sí mismo como el profesor

de la moralidad superior, marchando a través de la Puerta de Brandenburgo junto a los futuros vencedores.

En el nombre de los refugiados alemanes, Paul Tillich, que ha sido siempre un enemigo acérrimo de la locura racista y del fascismo bajo toda forma y color, levantó aquí una vigorosa protesta, añadiendo (con mucha razón) que los judíos eran el pueblo con menos razones para difundir un modo de pensar que les ha exigido sacrificios tan terribles.

Los comienzos, entonces, son banales pero significativos: la idolatría al vencedor, la adoración de los «grandes hombres», el desdén por el ciudadano medio estadounidense (cuya lucha, tal y como ha mostrado la encuesta Gallup, no es con el pueblo alemán sino —y, por tanto, del modo más encarnizado— con el fascismo alemán) y una desconfianza en la libertad, la justicia y la voluntad política del pueblo. Todo ello configura, tanto si se muestra abiertamente como si es ocultado, el nihilismo familiar de esos intelectuales que durante más de sesenta años han demostrado ser de tanta ayuda en la preparación del camino para la mentalidad Nacional Socialista y que, por tanto, han aceptado en todos los países —y con mayor facilidad que cualquier otra clase de personas— los regímenes fascistas y las teorías racistas. El conflicto es así de serio porque, de entre todos los pueblos, solamente nosotros, los judíos, nunca hemos tenido realmente la posibilidad de «coger el paso»; y porque solamente los judíos, sin excepción, han sido forzados a la inmigración. Pero sería estúpido asumir que solamente los judíos, por tanto, son inmunes a esta terrible enfermedad mortal, que ha infectado a la mitad del mundo, y sería injusto sentirse especialmente ofendido si se involucran en

la locura racista.

Resulta muy difícil ser amigo de un pueblo oprimido. Y es doblemente difícil cuando uno nunca ha estado entre los oprimidos. Es muy triste darse cuenta de que todo esclavo tiene una tendencia a soñar con la posesión de esclavos y que las masas oprimidas —por muy apasionadamente que aboguen por la causa de la libertad, en razón de sus sufrimientos— aprendan el lenguaje de la libertad solamente con lentitud y con dificultad. El lenguaje de los esclavos, sin embargo, esa mezcla de degradación y de secreta arrogancia, de miedo y de esperanza, de ignorancia y de aires engreídos, resulta difícil de soportar. El amigo de los oprimidos siempre necesitará de esa gran confianza en nuestros semejantes humanos que nos enseña a reír, el coraje calmo que hace fácil la protesta incansable, y un distanciamiento natural respecto de esas alternativas funestas y sangrientas que siempre parecen tan apropiadas dondequiera que hay opresores y oprimidos. Solamente entonces, cuando él haya resistido frente a la falta de corazón y la crueldad del opresor, reunirá la energía necesaria para enfrentarse a los «corazones cobardes de los oprimidos», que siempre esperan que se gane la batalla antes de «apresurarse a ayudar en la victoria» (Clemenceau).

Los amigos de los oprimidos siempre terminarán entrando en conflicto con los propios oprimidos. Todo gran amigo de los judíos ha tenido problemas con los judíos, y es por medio de estos mismos conflictos como el pueblo judío ha sido capaz de distinguir a los amigos genuinos de los falsos mecenas. Pero del mismo modo que es cierto que Clemenceau hizo suya la causa del pueblo judío oprimido

(encarnado en el capitán Dreyfus), sobre todo cuando denunció abiertamente y sin desánimo las acciones de los judíos franceses, así también, al protestar contra estos judíos alemanes, Tillich ha prestado sin duda un mayor servicio a la causa judía que todos esos mecenas que creen haber hecho lo suficiente concediendo a alguna organización judía la apariencia de paridad al prestarle su nombre no judío, esos que reconocen magnánimamente a nuestros grandes hombres algún tipo de hazaña, o quienes piensan que están ayudando a sus amigos judíos al declarar que no hay judíos ni cuestión judía.

Nosotros, los judíos patriotas, a quienes se nos ha forzado durante tanto tiempo a luchar tanto contra los dueños de esclavos como contra la mentalidad esclava, saludamos a esa persona como nuestro amigo, y nos aliamos con aquel que directa o indirectamente nos ayude a erradicar la locura de la superioridad racial y a restaurar la humanidad, la solidaridad de la raza humana.

Confusión

(Esto te afecta)

14 de agosto de 1942

La confusión sin remedio y la peligrosa ambigüedad de casi todos los movimientos modernos de liberación nacional no parece que vayan a arrojar mucha luz sobre nuestro ya

bastante tenebroso mundo. Todo lo que se puede hacer con la palabra «liberación» en este mundo nuestro, si no se tiene miedo a las consecuencias, quedó meridianamente demostrado por el movimiento nacional árabe cuando, hace unos pocos años, durante el período de disturbios en Palestina, se vendió a los imperialismos alemán e italiano con la esperanza de hacer su agosto enfrentándolos entre sí. Al parecer, algo similar ha ocurrido dentro de ciertos sectores del movimiento nacional indio. Un número no insignificante de sus líderes están ahora en Berlín y en Tokio. Queda por ver si fue o no inteligente encarcelar al resto de sus líderes, no —o aún no— se han arrojado a los brazos de las potencias del Eje. Gandhi amenazó con negociar con Japón, y por su parte otro hindú rápidamente apuntó (justo cuando los pueblos de Europa están empezando a desengañarse de toda esa charlatanería arrogante sobre «la carga del hombre blanco»), en ese tono empalagoso que ya conocemos demasiado bien, que a Occidente aún le queda mucho por «aprender» sobre Asia. Ambas declaraciones fueron golpes igualmente duros contra la causa de los pueblos oprimidos.

Las acciones de la Oficina Colonial Británica y la última declaración de Amery (secretario colonial británico en Palestina antes de 1929) muestran que Inglaterra está decidida a apoyarse en los musulmanes de la India. Ello, a su vez, solamente puede dar como resultado mayores esfuerzos por aplacar al movimiento nacional árabe en Oriente Próximo, completamente infestado de fascismo, y llevárselo al bando británico con promesas aún mayores. (El discurso en el Parlamento de lord Moyne [viceministro de Estado en

la administración colonial de Egipto], en el que proponía que los judíos fuesen sacados de Palestina y reasentados en algún otro lugar, desgraciadamente resulta muy característico de estas recientes tendencias.) Cualquiera que conozca la situación en Oriente Próximo debiera ser más bien escéptico con respecto a tales intentos de aplacamiento, que solamente se pueden dar a costa de los judíos. Pero está claro que, dada la abierta hostilidad hacia los judíos en el mundo árabe y entre sus aliados musulmanes, nosotros, los judíos, sufrimos una seria derrota el día en el que la Oficina Colonial Británica declaró la guerra al Partido del Congreso Indio.

La política ambigua de los pueblos oprimidos (la asquerosa tendencia a regatear por unos privilegios en lugar de luchar por la libertad), la estrechez de miras que espera encontrar «redención» en todo cambio, y la tendencia, demasiado común en la historia, a jugar a ser el opresor una vez que se es liberado: todo esto no es más que una vieja preocupación que resulta familiar a los políticos democráticos. (Y el movimiento judío nacional sionista no es de ningún modo la oveja blanca entre todas estas ovejas más o menos negras; todos sabemos que muchos sionistas han soñado con beneficiarse de los intereses imperiales británicos en Oriente Próximo.) Aún peor resulta el hecho de que tales ambigüedades han forzado a muchos de nuestros coetáneos, y a menudo no a los peores, a una fatal indiferencia, incluso a la hostilidad contra todos los movimientos de liberación nacional. Solamente vieron los abusos, olvidando que todos los movimientos políticos son susceptibles de ellos. Y los fascistas de todo el mundo han

hecho un uso inmejorable de su indiferencia.

El asunto es un poco distinto por lo que respecta a esos judíos esnobs que —como no están dispuestos a arriesgar nada por causas públicas— se declaran altaneramente por encima de cualquier lazo con su nación. Estos peculiares héroes de la libertad, que luchan por la libertad desertando primero de la causa de su propio pueblo oprimido, y yendo después en busca de seguridad y protección de alguna otra gran nación, nos dicen ahora, esos patriotas judíos, que no somos «progresistas». Bueno, la traición nunca ha acabado con la existencia de todo un pueblo, y del mismo modo que las mujeres «emancipadas» hicieron poco por salvar el mundo al anular la diferencia entre hombre y mujer, nuestros judíos «emancipados» tampoco podrán poner a ellos y a nosotros fuera de este mundo.

Pocas cosas son tan importantes para nuestra política actual como mantener las luchas de los pueblos oprimidos por su liberación a salvo de la plaga del fascismo. Esta guerra se ganará solamente si en su curso se liberan todos los pueblos, y eso quiere decir transformar a todas las «razas» en pueblos. La política de un pueblo oprimido es, tal y como muestra el ejemplo indio, la más difícil de todas. Mientras la democracia no gobierne el mundo dicha política se mantendrá en el filo de la navaja. La estrecha línea de la justicia discurre entre la Escila de la venganza ciega y la Caribdis de la cobardía impotente.

(Esto te afecta)

28 de agosto (I) y 11 de septiembre (II) de 1942

I

Además de la lucha por un ejército judío, existe otro asunto político de crucial importancia para la futura existencia de nuestro pueblo: la renovación de la conexión con los judíos de la Unión Soviética. Ha pasado ya más de un año desde que los judíos rusos diesen los primeros pasos fuera de su aislamiento, y cada uno de tales pasos es importante y expresivo. Lo primero que oímos, tras un silencio de veinticinco años, fue una llamada a la «comunidad judía mundial» a unirse en la lucha contra Hitler y el fascismo. Después vino una llamada, dirigida a aquellos judíos que vivían en la seguridad y en la prosperidad de los países democráticos, para que proveyesen al Ejército Rojo con quinientos tanques y un millar de aviones, y que pusiesen a tales armas nombres extraídos del gran ejército de los guerreros judíos muertos. El último hecho, y en algunos aspectos el más notable, es la declaración de la congregación de Moscú, en la que afirman que se han sumado al día de ayuno proclamado por los rabinos de Estados Unidos.

Durante los últimos veintitrés años, los judíos rusos han sido declarados muertos tantas veces y con una obstinación tan peculiar que debiéramos en realidad estar sorprendidos ante el hecho de que intenten participar en la política del

pueblo judío, bien vivos otra vez. Pues en la historia, la muerte de los pueblos y de las instituciones tiende a pasar inadvertida para sus contemporáneos, y una gran conmoción a ese respecto a menudo es el resultado directo de mucho ruido y pocas nueces. Cuando un sector de nuestros políticos (y de nuestros estadísticos) decidieron convertirse en intelectuales, ofreciéndonos pruebas por escrito de que una de las partes más valiosas y más importantes de nuestro pueblo había muerto, existía una razón política para ello, y la fuente de su ciencia se encontraba en ideologías e intereses políticos que poco tienen que ver con la preparación del futuro, y mucho con el intento de aferrarse al pasado.

El final de la comunidad judía rusa ha sido profetizado por todo el mundo de la filantropía, que ni es capaz ni está dispuesto a imaginar que los judíos también pueden existir sin empresas caritativas. Ese mundo encontró su refugio en la religión, el único factor, como todos sabemos, que cuenta con permiso para definir al pueblo judío; y ahora ese mismo mundo tiene que escuchar que después de veinticinco años de régimen soviético ni siquiera la religión judía se ha dejado barrer. La comunidad judía rusa ha enseñado a los filántropos una lección verdaderamente incómoda: les ha mostrado que por mal que vayan las cosas podemos seguir viviendo, e incluso rezando, sin ellos.

Esos judíos rusos perdidos fueron, además, el argumento más poderoso de esos nacionalistas destacados que creían que un pueblo solamente existe gracias a sus enemigos, y que, de tal modo, esperaban que el final del antisemitismo solamente pudiese traer como resultado el final del pueblo

judío. En esto les apoyaban, de manera bastante extraña, sus archienemigos políticos, los judíos comunistas, que tantas veces han hablado, con razón o sin ella, en nombre de la Unión Soviética, balbuceando sobre el «final del pueblo judío», tan sólo porque el antiguo miedo al pogromo y la afortunadamente no tan antigua prepotencia de los judíos asimilados aún corrían por sus venas. Los sucesos de este último año, en cualquier caso, han puesto fin, de un modo igualmente feliz y drástico, a la teoría sobrecogedora de que los judíos secularizados necesitan del antisemitismo para seguir siendo judíos.

Si nuestros profetas aquí y allá no hubiesen estado tan ocupados siguiendo las tendencias generales y necesarias —es decir, inhumanas— en proceso, quizá se les hubiese ocurrido la idea banal, aunque más humana, de preguntar a nuestros judíos qué quieren ser: rusos blancos, georgianos, kirguizíes, mongoles o quizá judíos. Y habrían recibido la respuesta bastante sorprendente de que, en una tierra en la que ni la asimilación ni ser judío conlleva la menor ventaja, tres millones de personas, esto es, aproximadamente el 90 % de los judíos que viven en la Unión Soviética (véase el estudio sobre los judíos de la URSS publicado por el Instituto de Asuntos Judíos), se declararon de nacionalidad judía. En otras palabras: el antisemitismo anima las tendencias suicidas judías; el final de la discriminación oficial y social promueve la conciencia nacional judía. Los judíos son seres humanos, no actores profesionales obligados a cambiar constantemente sus identidades a fin de ser felices. Y solamente bajo condiciones inhumanas intentan los seres humanos cambiar el color de su piel, o la forma de su nariz,

o el número de letras en sus nombres. Si se les deja en paz, ni siquiera se les pasa por la cabeza meterse en la obra de Dios.

Si estos últimos años de aislamiento total del mundo judío han ayudado o han perjudicado a la comunidad judía rusa es algo que los profesores de historia determinarán con precisión dentro de aproximadamente cincuenta años. Lo más importante para nosotros es establecer una conexión con una parte de nuestro pueblo que ya no conoce la doble atadura del antisemitismo y la dominación filantrópica.

E incluso si los judíos rusos tienen tan poca libertad política como los demás ciudadanos de la Unión Soviética, con todo son los primeros judíos, en el mundo, «emancipados» legal y socialmente, es decir, reconocidos y liberados como nacionalidad.

II

No hay instituciones ni revoluciones humanas, por radicales que éstas sean, que puedan asegurar la libertad humana durante un largo período de tiempo. Del mismo modo, tampoco existen leyes ni acuerdos, por radicales que sean, que puedan garantizar la seguridad del pueblo judío durante un período de tiempo prolongado. Ésta es una de las razones por las que resulta tan inútil plantear discusiones pormenorizadas acerca de la «solución» a la denominada cuestión judía, y por qué es tan útil para nosotros criticar la política judía actual, que ha sobrevivido a su propia

bancarrota, y pensar acerca de la posibilidad de sentar un fundamento futuro para la política de nuestro pueblo.

En la medida en que la seguridad sea en absoluto posible en estos tiempos, y en la medida en que los judíos puedan encontrar seguridad a un nivel local, en esa misma medida estarán protegidos los judíos de la Unión Soviética. En la medida en que una emancipación desde arriba, sin ninguna acción política directa por parte de los judíos, pueda tener algún sentido, en esa misma medida estarán emancipados los judíos rusos. Al aplicar su política referente a las nacionalidades, la Revolución rusa ha llevado la emancipación comenzada con la Revolución francesa a su conclusión lógica; hoy se ancla en la constitución de la Unión, que equipara el antisemitismo con un ataque a una de las nacionalidades de la URSS, y lo persigue y lo castiga como un crimen contra la sociedad, como el robo o el asesinato. Si la Unión Soviética estuviese en otro planeta y si el destino de los judíos rusos fuese verdaderamente independiente de la comunidad judía mundial, y viceversa, entonces todavía sería posible hablar de una liberación nacional de los judíos rusos, pues son los primeros en haberse emancipado como nacionalidad, y no como individuos, los primeros que no han tenido que pagar el precio de su estatus como nación a cambio de sus derechos civiles.

En la medida en que pueda existir una normalidad social sin un territorio para el asentamiento judío, podrán las condiciones sociales de los judíos rusos ser normales. Afortunadamente, de hecho no existe ninguna igualdad absoluta en su nivel de vida, pero tampoco existen ni la

pobreza excesiva (y, por tanto, inhumana) ni la riqueza excesiva (e igualmente inhumana) que han desmoralizado a nuestro pueblo durante doscientos años. Ningún gorrón puede confiar en establecer las conexiones necesarias que le harán tan rico como un Rothschild; ningún filántropo debe temer la desgracia de acabar tan pobre como aquellos que viven de la caridad de los Rothschild. Dicha normalización social es políticamente más importante que la normalización por medio de la ocupación, cuya realización completa ha demostrado ser tan poco posible en Rusia como en Palestina durante las últimas décadas. Ciertamente la separación milenaria del pueblo judío respecto de la agricultura es mala, incluso inhumana (y el mayor logro del *yishuv* palestino es haber revertido dicha separación); pero la separación centenaria de la pobreza judía respecto de la riqueza judía, incluyendo las dudosas relaciones entre ellas, era peor y más inhumana.

Lo que siempre ha vuelto cuestionables ante nuestros ojos tales logros de la comunidad judía rusa era su aislamiento respecto del resto del mundo judío. Resulta triste y vergonzante que haya hecho falta esta guerra para que los judíos tengan claro que no puede haber ni un antisemitismo localmente restringido ni un paraíso judío localmente restringido, que si se persigue a los judíos en Varsovia, en Berlín y en París, los judíos de Moscú y de Jerusalén estarán directamente amenazados. Pero ciertamente no se puede afirmar que esta ilusión aislacionista haya sido el monopolio de los judíos rusos. Nada diferencia a estos judíos respecto de la mentalidad normal en la comunidad judía mundial, que sostiene la

ilusión de que es posible que los judíos libres aseguren sus derechos en un solo país. Sabemos demasiado bien que — aparte de la filantropía voluntaria de los judíos estadounidenses y la a menudo forzada caridad de los judíos europeos— los judíos de todos los países vivían bajo la ilusión de que estaban separados de lo que ocurría a los judíos en sus países vecinos. Sabemos que incluso ciertos sectores del *yishuv* palestino, así como líderes sionistas prominentes, creían que la construcción de Palestina era independiente de la política mundial y que el destino del *yishuv* se podía separar del de la comunidad judía mundial.

Los sucesos han forzado a la comunidad judía rusa, junto con la propia Unión Soviética, a salir de este aislamiento. Para la política judía ello puede ser un factor tan crucial como el de incluir a los trabajadores de Palestina entre las filas del pueblo judío. Por detrás de esa propuesta concreta de los judíos rusos de proveerles con mil aviones y quinientos tanques para la batalla contra Hitler —una propuesta que se quedó en nada debido a las estipulaciones técnicas de la Ley de Préstamos— yace al menos una concepción política. Tanques con nombres judíos y conducidos a la batalla por judíos, y aviones, pagados por judíos estadounidenses o surafricanos y pilotados por judíos rusos: eso habría ofrecido una oportunidad real para participar de manera visible en esta guerra, una manifestación patente de ese pueblo.

Porque son pobres y están involucrados en la lucha, porque ya no tienen ningún miedo al antisemitismo ni tienen ningún temor reverencial a los filántropos, los judíos rusos parecen haber despertado a la vida política. Si tal fuese

el caso, verdaderamente habríamos dado otro paso adelante en la batalla contra Hitler.

¿Qué está ocurriendo en Francia?

(Esto te afecta)

25 de septiembre de 1942

A menudo se ha dicho que Alemania fue el primer país conquistado por Hitler; y dicha afirmación es correcta si se añade que la conquista tuvo lugar entre los aplausos de una gran parte de la población alemana y en medio de la indiferencia de una parte aún mayor. Hitler, en cualquier caso, dio comienzo a su marcha sobre Europa liquidando la existencia de la nación alemana (y reemplazándola con la del Reich y la raza). La nación alemana pereció bajo la infamia de Dachau y Sonnenberg, la infamia de las cámaras de tortura, la infamia de las Leyes de Núremberg y la infamia de una guerra contra mujeres, ancianos y niños. Y si el descenso de Alemania a la sangre y a la raza enseñó al mundo lo que son el horror y la atrocidad, la muerte de la nación francesa —simplemente porque con su Revolución se convirtió en la nación europea por excelencia— amenaza con poner un final a toda la historia europea bajo la forma de la desesperación nihilista.

La repentina explosión de escándalo entre el pueblo francés —reforzada con gran efectividad por el clero francés

— contra los planes de deportación en masa de los judíos de la Francia de Vichy ha dado una lección asombrosa e inesperada a los colaboracionistas «realistas» y a los nihilistas desesperados. Pues ¿quién podía esperar que, precisamente ahora, cuando el pobre, hambriento e infeliz pueblo francés está completamente atrapado por sus propias necesidades, ese mismo pueblo se rebelaría contra la misma medida que podría librarles de varios miles de esos con los que se ven forzados a compartir sus cartillas de racionamiento, de esos a los que durante tanto tiempo la masa ha despreciado como judíos y extranjeros? ¿Quién esperaría esta rabia en este pueblo, después de que su catástrofe nacional pareciese haber dejado tras de sí solamente individuos y masa? Desde Yugoslavia hasta Noruega, y desde Francia hasta Checoslovaquia, los nazis tienen cada vez más que enfrentarse a gente que resurge de entre las ruinas de sus naciones caídas. Pero lo que caracteriza esta vez a los sucesos en Francia es que no son simplemente síntomas de una autodefensa enfadada, sino la expresión de un sentido de responsabilidad humana hacia los demás, y eso implica una expresión de voluntad política. Estos sucesos tampoco son una expresión de simpatía, como pudieran hacer creer ciertas frases frecuentemente repetidas, por ejemplo la de «esos pobres desgraciados». Pues, dada una capacidad de imaginar común a todos, y dados los horrores de esta guerra —que exceden la capacidad humana general para la simpatía— apenas queda espacio en los corazones de los directamente involucrados, entre los que, sin duda, se debe contar a los franceses. «Simplemente» se han vuelto sensibles a la vergüenza, y no desean que ocurra

en suelo francés lo que ha ocurrido en Alemania, Polonia, Rumanía y Hungría. Y éstos son, precisamente, los primeros signos de una conciencia nacional que resucita.

Estos sucesos nos sitúan a nosotros, los judíos, en una constelación política para la que no existe precedente en la historia moderna. Desde la creación de los Estados-nación hemos estado protegidos por una serie de gobiernos cambiantes y hemos sido más o menos rechazados por la sociedad. Durante los últimos cincuenta años un número cada vez mayor de clases sociales se han hecho antisemitas, como resultado de un conflicto con sus propios Estados, llevando finalmente, con la muerte del Estado-nación regido por la ley, a la actual persecución de los judíos. Que una sociedad intente protegernos frente a las medidas adoptadas por el Estado, que un pueblo se rebele contra su gobierno a favor de los judíos extranjeros, es algo tan novedoso en la historia judía que podemos estar seguros de que pasarán al menos veinte años antes de que esta nueva realidad se abra paso en las mentes de nuestros practicantes de la *realpolitik*.

Pero los hombres judíos del pueblo harían bien en prestar más atención a estos primeros signos del futuro en el continente europeo que a los grandes planes propuestos por nuestros diversos institutos para una conferencia de paz. En esta catástrofe europea, no solamente han perecido los viejos Estados-nación, sino también esos conflictos y diferencias entre pueblos que han alcanzado la nacionalidad y aquellos otros pueblos que se han quedado «meramente» en pueblos, pues ahora tanto unos como otros se encuentran en la misma situación. Antes de Hitler, la cuestión judía era una de las incontables cuestiones de nacionalidad sin

resolver que han envenenado la historia europea. Independientemente de en qué medida se recuperen todos los pueblos de esta catástrofe, se sentirán unidos en solidaridad contra aquellos que defienden la superioridad racial y el derecho a dominar; unidos en solidaridad los unos con los otros, incluso con los judíos. Solamente en dicho contexto de solidaridad tenemos nosotros, los judíos, nuestra gran oportunidad para la emancipación nacional.

La crisis del sionismo

(Esto te afecta)

22 de octubre (I), 6 de noviembre (II)
y 20 de noviembre (III) de 1942

Lo característico del encuentro nacional del Congreso Sionista de Estados Unidos de este año ha sido la gran separación entre, por un lado, una serie de discursos políticos que —en contraste con el encuentro extraordinario del pasado mes de mayo— no provenían de los archivos polvorientos del movimiento, sino que eran verdaderamente contemporáneos, y, por otro lado, una resolución que, con la excepción del muy reñido rechazo por parte del partido Ihud,[*] es tan vaga y tan sin sentido que podría firmarla cualquiera sin necesitar de la firma de nadie.

Bajo un examen más atento, la razón de esta debilidad

fundamental en nuestra política aparece muy claramente. Durante esta guerra hay para nosotros un solo objetivo en nuestro programa que ha de ser logrado, si es que toda la política judía no ha de fracasar: la participación en la guerra con derechos plenos e iguales, es decir, el ejército judío. Dado que no se ha hecho de este objetivo el punto central de toda la conferencia, los mejores portavoces políticos no tuvieron otra opción más que la de delinear, bien desde el miedo o bien desde la esperanza, la futura conferencia de paz; ello implicó que al menos se tocaron prácticamente todos los problemas de la política judía actual, que es ya mucho más de lo que se puede decir al respecto de los encuentros normales del Congreso Sionista. Pero el espíritu básico del encuentro se expresó en la declaración frecuentemente repetida de que el liderazgo judío no debía comprometerse con ninguna de las opciones existentes, lo que es, sin duda, menos una expresión de sabiduría política que la admisión de nuestra propia debilidad y falta de voluntad política.

Una excepción a esta tónica fue el discurso de Nahum Goldmann (1895-1982, presidente del Congreso Judío Mundial), quien, al revisitar conscientemente la concepción de Herzl sobre la cuestión judía como una cuestión de transporte, intentó entrar en la gran lucha política. No es un accidente que fuese un prominente sionista estadounidense, Stephen S. Wise (1874-1949, primer presidente del Congreso Judío de Estados Unidos) quien se percató inmediatamente de la similitud entre las palabras «transporte» y «deportación», y enfatizase el derecho de los judíos europeos a ejercer una elección libre. Hace ya mucho tiempo

que pasaron los días en los que era posible involucrarse en una política «de arriba hacia abajo» (Herzl), los días en los que era posible entrar en el gran juego de la *realpolitik* de la mano de poderes firmemente establecidos. Esa política tuvo una muerte vergonzosa en Múnich, en otoño de 1938. Desde entonces, solamente los fascistas han jugado el juego del gran imperialismo, los Hitlers y los Mussolinis, los Lavals y los Francos, cuya maquinaria del terror, dirigida contra su propio pueblo, no es distinguible de la maquinaria bélica dirigida contra otros pueblos. No se puede participar en ningún tipo de juego con pueblos que están luchando por su existencia, combatiendo por su libertad; se debe participar en su lucha.

La fundación del partido Ihud hizo del problema árabe una de las principales cuestiones en el orden del día. Los sionistas estadounidenses sin duda se dieron cuenta de que este partido de reconciliación, muy poco político, pudo surgir solamente porque nuestros políticos han permanecido en una confusión sin remedio durante las últimas décadas. El análisis más acertado del movimiento árabe antijudío vino de Emmanuel Neumann, quien enfatizó la naturaleza imperialista (compartida con todos los panmovimientos) del panarabismo, y denominó la idea de una federación árabe como una «invención de la política de fuerza británica». Ello sugiere que debiéramos estar todos interesados en enfatizar, tanto como sea posible, que ninguna cuestión de nacionalidad y ningún conflicto se puede resolver dentro del marco de un sistema colonial, con independencia de la forma que adquiera. Por otro lado, me parece que no podemos lograr nada ante ningún tribunal de este mundo sobre la

base de la postura de Goldmann acerca de una justicia superior que pueda juzgar las pequeñas injusticias locales. Dicha dialéctica histórica hegeliana está tan gastada y tan pasada de moda como el sueño herzliano de transformar la política en organización. Vivimos en un tiempo en el que todas esas pequeñas injusticias con las que nos hemos sentido felices de reconciliarnos se han convertido en una sola injusticia organizada: el gobierno del diablo sobre la Tierra. La catástrofe consiste, de hecho, en que ya no hay ningún gris, solamente negro; lo que, por supuesto, no quiere decir que nos hayamos vuelto todos milagrosamente tan blancos como la nieve. Pero en el curso de esta guerra no hay mucho más que podamos hacer; y ésta es, en contrapartida, la gran oportunidad, una oportunidad mayor que la catástrofe.

En el tiempo transcurrido hasta ahora todos los pueblos, y especialmente el pueblo judío, están atrapados en medio de esta catástrofe. En la medida en que este desastre amenaza con exceder la capacidad del corazón humano para el sufrimiento y la simpatía, en esa misma medida nuestros corazones podrían volverse de piedra. El mérito del discurso de Goldmann fue que no careció de corazón, y que incluso su referencia a las «pequeñas injusticias» seguía siendo humana. Mientras un político sea capaz de decir «es la tragedia de nuestra generación que mientras la mitad de ella está siendo asesinada la otra mitad debe quedar quieta y mirar con impotencia», tiene derecho a cometer errores y equivocaciones.

Pero ello no anula el hecho de que la verdadera crisis del sionismo proviene de que la concepción de Herzl necesita

una revisión urgente; que estamos ante la tarea de reformular nuestro derecho a Palestina; que nuestra relación con Gran Bretaña debe asentarse sobre una nueva base; que nuestra adhesión impotente a la Declaración Balfour y a un mandato británico que ya no existe lleva a una política sin frutos; y que ni siquiera hemos aprendido a tartamudear en el lenguaje del hombre común, a quien, según el discurso frecuentemente citado de Henry Wallace, se dice que le pertenece el futuro.

II

Hasta hace menos de veinte años, el movimiento sionista en Estados Unidos era esencialmente una extensión del sionismo de Europa del Este. Una abrumadora mayoría de sus miembros eran reclutados entre los recién llegados de la primera o, como mucho, la segunda generación. El mismo sionismo de Estados Unidos es aún muy joven; su responsabilidad política práctica, sin embargo, es ya muy grande, y el mundo en el que supuestamente debe intervenir ha cambiado de manera tan radical que todos los principios y las tácticas de su tradición son más proclives a cargarlo y a estorbarlo que a promoverlo y a inspirarlo.

El sionismo nunca ha sido un movimiento verdaderamente popular. En efecto, ha hablado y actuado en nombre del pueblo judío, pero ha mostrado una relativamente escasa preocupación por saber si las masas estaban efectivamente detrás de él o no. Desde el tiempo de

las negociaciones de Herzl con los ministros de la Rusia zarista o de la Alemania imperial, hasta la memorable carta que un lord inglés, lord Balfour, escribiese a otro lord inglés, lord Rothschild, acerca del tema del destino del pueblo judío, los líderes sionistas han podido —sin gran apoyo por parte del pueblo judío— negociar con hombres de Estado que, de igual manera, actuaban *para* su pueblo y no como representantes *de* su pueblo. Los días paradisíacos de la «sabiduría política» han pasado ya en Europa, y en América nunca existieron. Los esfuerzos a favor de un ejército judío revelan muy claramente que las simpatías y las negociaciones con «personajes influyentes» ni siquiera consiguen que se nos tome en serio. Mientras no surja un verdadero movimiento popular a partir de los diversos comités y de los cuerpos políticos no tenemos ninguna posibilidad de que eso ocurra.

Si quiere mantenerse firme en el mundo, el sionismo estadounidense —que tiene una idea increíblemente clara acerca del significado universal y revolucionario de esta guerra— se debe enfrentar a la tarea de politizar al pueblo judío y de dejarle bien claro cuán importante es Palestina para su propia existencia política. Ciertos elementos filantrópicos dentro de sus propias filas, cuya influencia ha crecido enormemente desde la fundación de la Agencia Judía, presentan el principal obstáculo a dicha tarea; en primer lugar, porque el pueblo judío, que puede presumir de una larga experiencia con sus filántropos, no se quitará de encima su propia desconfianza hacia el experimento palestino mientras éste sea presentado en hoteles de cinco estrellas por señoras y caballeros elegantemente vestidos,

como si se tratase de un refugio para indigentes ampliado a proporciones gigantescas. Y, en segundo lugar, porque también resulta dudoso para el mundo entero, incluyendo a los propios judíos, si realmente habrá tantos indigentes cuando esta guerra haya terminado.

El conflicto fundamental entre el movimiento nacional judío y los judíos plutócratas, el conflicto entre un movimiento popular revolucionario y un aparato tradicional de poder y de control, nunca se convirtió en una lucha en Europa; en vez de ello, el conflicto ha sido sofocado mediante discusiones académicas interminables entre asimilacionistas y sionistas sobre un asunto puramente ideológico: si los judíos son o no son un pueblo. Evidentemente, nadie veía el bosque además de los árboles. Precisamente porque todo el mundo en este país —desde el presidente hasta el último trabajador judío o no judío— está unido, gracias a Dios, por la creencia de que no hay lugar para diferencias puramente ideológicas entre sionistas y no sionistas, dichos conflictos políticos se exponen claramente a la luz del día. Tendrán que lucharse dentro y fuera de nuestras organizaciones. Los sionistas estadounidenses tienen la gran ventaja de haber aprendido su política en una tierra con una tradición democrática. Sus ideas, sin embargo, solamente comenzarán a dar frutos si las aplican al pueblo judío y democratizan radicalmente el movimiento.

El sionismo de Estados Unidos tiene, por lo general, una saludable aversión a emplear excesivamente el argumento del antisemitismo, que era parte del arsenal de la propaganda sionista. La tesis de Herzl, según la cual el antisemitismo es un mal inevitable que se puede curar

solamente con la evacuación de los judíos, ha resultado ser falsa. El antisemitismo se ha convertido en un arma mucho más terrible de lo que Herzl pudo nunca soñar. Hoy es el arma más terrible del imperialismo más espantoso que el mundo haya conocido nunca. Ya no hay ningún lugar en la tierra al que puedan los judíos ser evacuados y estar a salvo de él.

Por otro lado, en el transcurso de una sola generación el antisemitismo ha sido simplemente eliminado en un país que hace cincuenta años era, supuestamente, tan incurablemente antisemita como lo es hoy Alemania, y se hizo en conexión con una solución justa y muy moderna para la cuestión de la nacionalidad. El efecto actual de estas experiencias políticas en una tierra lejana es mayor que cualquier antisemitismo social más cercano, y cualquier judío al que queramos convertir al sionismo con la ayuda del argumento antisemita sabe, instintiva o expresamente, que no estará a salvo del antisemitismo ni siquiera en Palestina, que el antisemitismo no es un fenómeno natural, sino político, al que hay que enfrentarse por medios políticos, y que siempre es mejor defenderse de tus enemigos que huir de ellos.

Ello implica, sin embargo, que la propaganda sionista debe finalmente asentarse sobre un terreno firme, en lugar de quedarse en el terreno que nuestros enemigos nos preparan, es decir, debe basar sus argumentos en las realidades que hemos creado en Palestina y en la determinación de su pueblo por ser libre, y no en la declaración de ningún lord inglés ni en los sufrimientos que nuestro pueblo ha soportado.

III

Un espectro está intentando introducirse en los campos de batalla de este mundo. Como una esperanza acosa las mentes de ciertos «hombres de Estado»; como un temor se agazapa en los corazones de nuestros mejores hombres, del mismo modo que en las palabras del joven poeta británico:

> Es la lógica de nuestro tiempo,
> no hay tema para el verso inmortal,
> y nosotros, que hemos vivido según sueños honestos,
> debemos defender lo malo frente a lo peor.[*]

El nombre político de dicho espectro es *statu quo*, y es el gran temor del hombre común, cuyas expectativas recibieron una expresión tan elocuente en el último discurso de Henry Wallace. El *statu quo*, el fantasma que ronda la vieja casa del continente europeo, es capaz de convertirlo en un cuartel inseguro para los ejércitos aliados.

Si no fuese tan triste y tan serio, no existiría un espectáculo más absurdo que el de ver precisamente a los políticos judíos y sionistas aferrándose tenazmente al *statu quo*. Todos sus planes de posguerra dan por sentado que el antisemitismo bestial de Hitler dará paso a una forma más suave, como la representada por los miembros prominentes del gobierno polaco en el exilio, cuyo resultado sería la

evacuación en masa forzada de los judíos de Europa. Todas sus peticiones políticas se basan en un mandato otorgado por un cuerpo político ahora difunto y garantizado por una serie de Estados que ya no existen. Incluso cuando existían, ni ese cuerpo ni esos Estados ocasionaron problema alguno en nuestro nombre al detentador del mandato. Todavía estaban bien vivos cuando el Libro Blanco británico bloqueó la inmigración y la compra de tierras, aboliendo así, silenciosamente, la Declaración Balfour precisamente cuando los judíos estaban más necesitados. Además, los políticos responsables en cargos ejecutivos nunca dejan de asegurarnos que ellos no se cuentan entre «esas personas» que creen que el Imperio británico en su actual forma ya no será viable. Nada de esto, sin duda, satisface a nuestros oponentes en la Oficina Colonial Británica; pero es más que suficiente para impedir nuevas amistades y simpatías naturales.

Ningún pueblo tiene menos razones que el pueblo judío para anhelar el *statu quo*, pues lo que dicho *statu quo* implica —con unas pocas excepciones— es que el mundo se divida entre esos países que desean que nos marchemos y los países en los que no se nos permite la entrada. Entre estos últimos, Palestina ha alcanzado ya una posición muy prominente, especialmente cuando se piensa —además de otras cosas— en el *Struma*, el *Patria* y en Mauricio. Está en la lógica de este proceso que lord Moyne, por ejemplo, ya esté intentado asegurar a Palestina una posición honorable dentro de las naciones del primer grupo.

Los políticos sionistas tienen la gran ventaja de haberse bajado de la cuerda floja en la que los políticos judíos han

estado haciendo equilibrios muy por encima del suelo. Pero la impresión fue probablemente demasiado grande, pues en lugar de plantarse en tierra, donde se encuentran normalmente mortales comunes y corrientes, se ven enterrados hasta el cuello en el suelo palestino, lo que desgraciadamente limita demasiado su campo de visión. Ésa puede ser la única razón por la que no comprenden que el *statu quo* en Europa y en el mundo significaría también inevitablemente el *statu quo* en Palestina; que si no se derrota al antisemitismo y si se fuerza la evacuación de millones de judíos, ello no hará más amistosa la política colonial británica hacia los judíos, dejando a esos millones detenidos ante las puertas cerradas de Palestina.

Es correcto que un cierto número de sionistas estadounidenses no comparten esta visión obtusa, pero no tienen representantes en posiciones ejecutivas y no poseen un programa propio. Ciertamente, el *statu quo* está dentro del ámbito de posibilidades posteriores a esta guerra, pero es igualmente cierto que cualquier programa que tome el *statu quo* en consideración también ayuda a realizarlo. Y aquellos que no quieran ser los firmantes de la derrota del pueblo judío antes de que haya ocurrido efectivamente tendrán que unirse más tarde o más temprano, sobre la base de unas pocas demandas fundamentales.

Tendrán que despedirse de las viejas ideas según las cuales el pasado por sí mismo concede derechos, o que se puede comprar una tierra con dinero, o que en su nobleza de espíritu los nobles señores pueden regalar una tierra. En vez de eso, declararán que el derecho del pueblo judío en Palestina es el mismo derecho que cualquier ser humano

tiene a los frutos de su trabajo; que los árabes han tenido 1.500 años para convertir un desierto pedregoso en una tierra fértil, mientras que los judíos no han tenido ni cuarenta y la diferencia es bastante notable. Se tomarán muy en serio la diferencia que Willkie señaló recientemente entre la Commonwealth británica y el Imperio colonial británico, porque la Commonwealth es una de las formas de organización más prometedoras para las naciones, e incluso es imposible asegurar si algún día no demostrará ser lo suficientemente potente como para aceptar a pueblos de herencia no británica entre sus filas. Ello les proporcionaría una base real para unirse, en su lucha contra una administración colonial, a políticas positivas por parte de Gran Bretaña.

Por otro lado, apoyarán todos los esfuerzos a favor de una Europa federal, pues dentro de una unión de nacionalidades de ese tipo se puede resolver el problema judío y se pueden dar garantías a Palestina como área para el asentamiento judío. Pero también demandarán un estatus político idéntico en la actualidad para todos los judíos de Europa, lo que incluye el reconocimiento de la nacionalidad judía y la pena bajo ley del antisemitismo como un crimen contra la sociedad. Una vez que la política judía se haya establecido conforme a este espíritu no solamente la vida valdrá la pena de ser vivida, sino que también hará que cada uno de nosotros se sienta feliz por haber venido a este mundo como judío.

Entre el silencio y el enmudecimiento

Artículos de *Aufbau*, febrero de 1943-marzo de 1944

La literatura política francesa en el exilio

26 de febrero (I) y 26 de marzo (II) de 1943

I

Cabe decir que la comunidad de emigrados franceses está como mínimo igualmente dividida y es tan dispar como la alemana. Desde miembros de la Croix de Feu, quienes, debido a una inexplicable y abrupta recuperación de su patriotismo, se apresuraron a unirse a De Gaulle, pasando por partidos burgueses de todos los colores y compuestos por hombres de negocios judíos y no judíos, hasta representantes del Frente Popular, la Liga de los Derechos del Hombre y el Partido Socialista: todos están representados. Y ahora que un amplio sector del cuerpo diplomático ha decidido también que es mejor ponerse del

lado de Darlan y distanciarse del de Laval, la Tercera República está casi totalmente reconstituida.[*] (Acerca de los últimos acontecimientos y las diversas facciones en el bando francés, véase Yves R. Simon, «Francia y las Naciones Unidas», en *Review of Politics*, enero de 1943.)

Del mismo modo que nada demuestra tan a las claras la incapacidad de la República de Weimar para el gobierno, o incluso para sobrevivir, como la impotencia y la carencia de productividad política por parte de sus políticos en el exilio, del mismo modo se puede inferir fácilmente el final de la Tercera República a partir del caos que ha dejado como herencia a sus emigrantes. Claro está, no faltan esperanzas y sueños de restauración, pero son los propios representantes de esos sueños quienes ven con toda claridad que nunca darán fruto. Apenas hace falta criticar sus libros, pues ya se critican ellos mismos simplemente con el fatal aburrimiento que producen en el lector.

El pesimismo apresurado e insolente de los intelectuales occidentales no solamente hizo equivalentes el colapso de la Tercera República con el final de Francia, sino que además creyó que constituía la prueba del «fin de la civilización occidental». Aunque seguramente es especialmente difícil para los políticos y los ex dignatarios de la Tercera República el no considerarla como una institución indispensable, Pierre Cot, su antiguo ministro del Aire, escribió hace unos meses un artículo sobre la democracia para *Free World* que sin duda es uno de los mejores ejemplos de periodismo actual. Sin embargo, desgraciadamente, aparte de esta excepción, se puede decir que todos los libros realmente revolucionarios y, en el mejor sentido de la

palabra, modernos han sido escritos por personas que, a juzgar por su pasado, estaban más del lado de la oposición de derechas. Y esos buenos periodistas que estábamos acostumbrados a ver más a la izquierda han resultado ser extrañamente «reaccionarios». La mejor prueba de ello es el libro, de Julien Benda (1867-1956), *La grande épreuve des démocraties* (Nueva York, Edition de la Maison Française, 1942). Armado con su gran conocimiento del tesoro de la tradición europea, finalmente no llega a otra conclusión más que la existencia de «razas morales», y a ninguna otra posición más que el mismo chovinismo anticuado que ha caído en la quiebra con esta guerra. Un tropezón tan absurdo con la teoría racista no es un accidente; puede ocurrir a cualquiera que no haya sabido salir del mundo positivista. Benda se aferra a la afirmación positivista según la cual el Estado existe para asegurar la felicidad humana. Es una verdad bien conocida que al final de esta carretera sin salida se haya el despotismo. Incluso Hobbes fue un defensor del despotismo al estar demasiado preocupado por el bienestar privado y la seguridad de los ciudadanos del *Leviatán*; y Kant también nos advirtió contra la confusión de la justicia y la libertad con el bienestar de los ciudadanos, puesto que esto último se puede asegurar mejor mediante el despotismo que mediante cualquier otra forma de gobierno. Esto no hace sino demostrar, de nuevo, que todos los problemas verdaderamente importantes de nuestro tiempo, que están siendo resueltos de un modo tan horrorosamente sangriento, no son modernos, sino muy antiguos. Pero cuanto más sangrientamente vienen a visitarnos los pecados de nuestros padres, más impacientes y más intolerantes nos volvemos

con aquellos que no pueden dejar de cometerlos una y otra vez.

Nada ilustra con mayor claridad el colapso interno del sistema de partidos europeo que el hecho de que la condena más rotunda del fascismo venga de alguien que ha sido un realista toda su vida y que albergó las mayores ilusiones con respecto a la Falange Española. El libro, de Georges Bernanos (1888-1948), *Les grands cimetières sous la lune* (sobre la guerra civil española) dará a los futuros historiadores más información sobre la barbarie fascista que la mayoría de esos gruesos tomos que vienen acompañados de un aparato de notas pedante. El último libro de Bernanos, escrito en el exilio, *Lettre aux Anglais* (Rio de Janeiro, Atlantica, 1942), no ha sido compuesto por un orador (aunque la gran tradición retórica francesa esté bien viva dentro de él), sino por un hombre que habla acerca de lo que ha estado inundando su mente y su corazón durante mucho tiempo, y habla sin parar, porque para él todo está interconectado y porque para un gran escritor nada de esto tiene ya que ver con principios artísticos, sino simplemente con decir las cosas de verdad. El contenido del libro es un gran elogio a favor de y una diatriba en contra de la burguesía francesa. A partir de ahí habla el autor acerca de su gran disgusto por todos aquellos que llevaron a los mejores hombres de la generación de la guerra a la ineficacia política, de su gran desesperación por lo que no se hizo y de su gran enfado por el engaño a que se vio sometido. La grandeza del libro está en el hecho de que dicho disgusto con el período de posguerra no termina siendo un disgusto hacia la humanidad en general, y ello debe de haber

resultado especialmente difícil a un hombre cuya habilidad para proporcionar explicaciones ordenadas y razonadas no está a la altura de su hipersensibilidad artística ni de sus dotes para la observación. En lugar de ello, su disgusto es lo que le empuja a librar una guerra caballerosa por «el honor del hombre, no el honor de un partido, de un sistema o incluso de una patria».

El ejemplo de Bernanos deja claro cuánto se ha ganado ya, cuánto se ha alcanzado simplemente con que alguien tenga el corazón en su debido lugar. Pues su cabeza está aún llena de ideas erróneas y peligrosas, como la de «raza»; llena de prejuicios abstrusos y peligrosos, como su antipatía hacia los italianos y los judíos. Pero sería mezquino y sin sentido centrarse en ello, pues apenas tiene consecuencias en comparación con algunas espléndidas observaciones; por ejemplo, que el fascismo, que tanto habla de la juventud, es un asesino de la infancia y ha convertido a los niños en enanos despiadados; que los seres humanos, que en un tiempo practicaban la idolatría por ignorancia, han vuelto sin razón a los ídolos de la desesperación; y que el mundo ha sido puesto en el *delirium tremens* actual por las mismas personas que no creían en nada salvo en el *bon sens*,[*] las realidades, la moderación filistea y la sabiduría convencional, un *delirium tremens* que no solamente supera las predicciones del fantasioso, sino que también supera los poderes de la imaginación del poeta.

II

Si podemos declarar con certeza que Bernanos es el escritor más potente entre los emigrados franceses, entonces Yves Simon (1903-1961, filósofo francés, alumno de Jacques Maritain) es quizás el más astuto y productivo, políticamente hablando, de sus teóricos. Su primer libro, *The Road to Vichy* (Sheed and Ward, 1942), se halla entre lo mejor que se ha escrito hasta ahora acerca de los acontecimientos que llevaron al colapso, ya en marcha desde 1918. Su nuevo libro *La marche à la délivrance* (Nueva York, Edition de la Maison Française, 1942), traducido al inglés como *The March to Liberation* (Milwaukee Tower Press), asume la difícil tarea de descubrir principios políticos fundamentales para nuestras futuras acciones. Si el primer libro está escrito en cuanto francés y en cuanto historiador, cuyas mejores ideas están informadas por el dolor y la pasión política, su segundo libro está escrito en cuanto europeo, como un político para el que la observación del pasado ya no es nada más que la preparación de la acción del mañana.

La mejor credencial que este profesor de filosofía puede enseñar para aventurarse en «territorio extranjero» es su declaración de responsabilidad y de culpa compartida por la pasada catástrofe. Él percibe dicha culpa compartida en la indiferencia de su generación hacia la política, incluyendo su ataque arrogante a la vida pública, y, más concretamente, en la peculiar ceguera que impidió precisamente a los franceses —pues habían hecho suya la causa de la reconciliación con la República de Weimar— ver que la condición de dicha reconciliación hubiese sido acabar con Hitler. Seguían viviendo en la ilusión nacionalista de que Alemania es

simplemente Alemania, del mismo modo que sus oponentes, los chovinistas franceses, y su cháchara sobre la «eterna Alemania» preparaban el camino para un acomodo con Hitler; en realidad, para ellos daba igual con qué gobierno cerrar la paz.

Puesto que Simon no es una de esas personas que escriben gruesos libros o pronuncian largos discursos al objeto de demostrar lo imposible —esto es, que siempre llevan la razón— se las arregla para plantear en un pequeño volumen muchas de las preguntas de nuestro tiempo y arrojar alguna luz sobre ellas. Resulta difícil prepararse para el futuro sin ser un utopista, y esto significa, como Simon también señala, sin abrazar los métodos que inevitablemente llevan de nuevo al Estado total: «La utopía hace nacer el absolutismo porque solamente puede hacerse historia por medio de una fuerza absoluta». Ello se relaciona con el hecho de que el pensamiento utópico siempre intenta anticipar el futuro en todos sus detalles. El pensamiento genuinamente político evita tanto como le es posible las cosas demasiado concretas, y se contenta con proponer y llevar a cabo ideas generales. El tipo de generalidad —rayando a veces en la vaguedad— con la que Simon discute los temas más recientes de nuestra época es difícil de evitar, pero no es sino una prueba de la fuerza vital de sus ideas.

En su análisis, Simon parte de unas pocas observaciones fundamentales. La primera dice: «Los alemanes nunca estarían en París si esta guerra no fuese una guerra civil internacional». Ello es, a su vez, una prueba de que nos hallamos en el final de las guerras nacionales, y de que la catástrofe francesa es solamente la más clara evidencia de

que estamos contemplando el final del Estado-nación tal y como ha existido hasta ahora, el final de la primera nación en organizarse como Estado-nación y que expandió las ideas de la Revolución francesa. Una segunda observación fundamental es que nosotros —al contrario que la elite intelectual de las décadas anteriores— hemos encontrado un nuevo y productivo acceso a las viejas y grandiosas fórmulas de la Revolución francesa. En otras palabras, que el contenido intelectual de la Revolución francesa, que se había declarado como muerto hace mucho tiempo, ha comenzado a despertar de su estado de animación suspendida. En tercer lugar, Simon analiza cómo todas las cuestiones políticas de nuestros días existen esencialmente a lo largo y ancho del mundo, que no hay escapatoria: «Uno escapa de una superficie curva solamente metiéndose en una zanja o subiendo al cielo». Y, puesto que ya no existe ningún modo para escapar a la gran crisis de nuestro tiempo, todo momento de desesperación se convierte en un tipo de catástrofe cósmica, y toda esperanza se acrecienta hasta hacerse «tan grande como el mundo».

Un breve vistazo al resto del libro es todo lo que se puede ofrecer aquí. Lo mejor de él se encuentra sin duda en esas páginas en las que Simon demuestra que las alternativas usuales, ante las que nuestros políticos siempre desean ponernos, y que envenenan nuestro pensamiento político —autoridad frente a libertad, o economía liberal frente a economías totalmente planificadas, etc.— no valen a nadie más que a nuestros enemigos, y que no son más que el producto de la mala imaginación de esos «pensadores» acostumbrados a equiparar «las historia de la humanidad

con la de una pequeña minoría privilegiada», o a confundir «la era dorada del liberalismo con la era dorada de la libertad»; uno de esos errores a los que, entre otras cosas, debemos el hecho de que hayamos llegado tan lejos de manera tan espléndida.

Las partes menos satisfactorias del libro son aquellas en las que se discute, en excesivo detalle, la posibilidad de una monarquía para Francia. Y un problema más serio, aunque sin demasiadas consecuencias para las ideas esenciales de Simon, es su aceptación acrítica del concepto de elite de Sorel.

Las verdaderas razones de Theresienstadt

Carta al director

3 de septiembre de 1943

[…] además no estoy de acuerdo con la descripción que aporta su periódico de Theresienstadt. Theresienstadt fue uno de los primeros campos y, por tanto, no se puede haber concebido como una «coartada».[*] Desde 1940 he estado siguiendo muy de cerca todas las deportaciones y las medidas adoptadas en los campos, y creo que una agenda política coherente subyace a todas ellas, a pesar de variaciones locales ocasionales.

1. Se tolera a los judíos, y a veces se les concede favores,

allí donde existe la posibilidad de atizar el antisemitismo entre la población. Un ejemplo: hasta 1941 la venta de productos franceses a soldados alemanes se organizó de tal manera que pasase por manos judías, de modo que la gente obtuviese la impresión de que se animaba expresamente a los soldados alemanes a comprar en zonas judías. El resultado fue que los judíos del área de Toulouse, donde se habían refugiado los judíos polacos residentes en Francia, regresaron en gran número a París. Tras unos pocos meses dichos judíos fueron arrestados y enviados a campos de concentración. Se esperaba que el pueblo tuviese la impresión de que estaba siendo protegido de los judíos.

2. Se deporta a los judíos de aquellas zonas en las que la población no es antisemita —por ejemplo Holanda— a lugares en los que se puede contar con el antisemitismo, por ejemplo Polonia. Cuando los polacos comenzaron a retractarse un poco de su antisemitismo, e incluso mostraron cierta simpatía hacia los judíos, estos últimos fueron o bien transportados más hacia el Este o bien exterminados.

3. Se transporta a los judíos de aquellas áreas en las que su mera presencia pudiese conducir a la creación de centros de resistencia; por ejemplo, Alemania. Cuando Frau Müller ve que su vecina Frau Schmidt se porta bien con Frau Cohn, Frau Schmidt sabe que ya no debe temer a Frau Müller y que quizá puede incluso discutir las cosas con ella. En este sentido las deportaciones desde Alemania, con las que comenzó el horrible caos, fueron planeadas realmente como medidas preventivas de cara a la política doméstica.

4. Los nazis han apaciguado repetidamente a la

población, especialmente en Checoslovaquia, declarando que su intención no es el exterminio de los judíos, sino su segregación; y ése es el propósito de Theresienstadt, que después de todo está en mitad del protectorado (es decir, en una región que puede ser controlada por civiles locales y que, por tanto, no puede ser ya considerada antisemita).

5. Las ejecuciones en masa tienen lugar solamente en áreas que o bien están deshabitadas, como la estepa rusa, o bien es bastante probable que, al menos, una parte de la población local puede ser persuadida para participar más o menos activamente, como en Polonia y en Rumanía. Los exterminios se hacen totales solamente cuando las expresiones de simpatía son demasiado obvias.

6. Como usted sabe, los intentos judíos por emigrar, incluso en Francia, fueron alentados solamente allí donde era un asunto, primordialmente, de refugiados políticos. Durante los meses pasados, los nazis, por medio de los gobiernos búlgaro y rumano, se han mostrado favorables a la partida de cifras elevadas de judíos. Dicha magnanimidad se modificaría muy claramente si los Aliados se mostrasen dispuestos a aceptar a dichos judíos. Mientras no lo hagan, los nazis pueden declarar ante los demás pueblos: ya veis cómo se percibe a los judíos en países extranjeros, donde son libres e iguales; solamente vosotros sois tan estúpidos como para dejaros llevar por cierto sentido «apolítico» de simpatía hacia esta chusma. Desconozco si esta propaganda sigue siendo efectiva hoy.

7. La aplicación con la que los nazis intentan dar acomodo a las tendencias antisemitas autóctonas se hace evidente por el hecho de que recientemente en Francia

solamente los judíos extranjeros o recientemente naturalizados (para los franceses es lo mismo) fueron deportados bajo la excusa de repatriación, lo que contó, sin duda, con la aprobación de sectores considerables entre el público.

Le escribo estas observaciones, en respuesta a su artículo sobre Theresienstadt, porque he sido durante mucho tiempo de la opinión de que nuestro modo de informar a menudo se enfrenta con la incredulidad, precisamente porque suele dejar sin explicar la conexión entre la persecución de los judíos y el aparato nazi de control total.

¿Puede resolverse el problema árabe-judío?

17 de diciembre (I) y 31 de diciembre (II) de 1943

I

Ibn Saud (1880-1969, rey de Arabia Saudí) ha realizado recientemente una declaración absolutamente hostil a las pretensiones judías sobre Palestina, asestando con ello otro gran golpe contra el movimiento sionista. Lo que tenemos aquí es la primera declaración en la que este personaje, completamente independiente dentro del mundo árabe, señala que debe haber una nueva política; esto es, muestra su deseo de desempeñar un papel activo en el denominado «movimiento nacional árabe», tras haberse mantenido a distancia de su política corrupta de intrigas. Y ello convierte

a su posición en altamente significativa hoy. Difícilmente habría roto su silencio si los planes para una federación árabe no estuviesen adquiriendo forma en este momento. Aunque la posición de Estados Unidos respecto a la situación en Oriente Próximo aún no se ha hecho pública, apenas existe alguna duda de que la política del Imperio británico está orientada hacia una federación bastante flexible que incluiría a Irak, Siria, Palestina, Transjordania, Egipto y, presumiblemente, también a Arabia Saudí. Han existido señales más que suficientes que sugieren que dicha política no prestará en absoluto atención a las protestas sionistas. Dicha postura se hace aún más flagrante en la medida en que la hostilidad contra una patria nacional judía es el vínculo más fuerte entre los países árabes, el punto en el que todos están de acuerdo.

En el tablero de la política del poder, los judíos, que después de todo no ocupan posición alguna de poder, pueden ser considerados como *une quantité négligeable.*[*] Ello se ha hecho especialmente cierto desde que los líderes sionistas desistieron de su petición de un ejército judío por razones de *realpolitik*, cuando de hecho un ejército judío ofrecería cierta garantía para un futuro judío en Palestina. En vez de eso, se nos han presentado dos programas sionistas mutuamente excluyentes al respecto del futuro estatus constitucional de Palestina. Uno de ellos defiende la formación de un Estado judío en Palestina, y evidentemente trata de compensar la carencia de cualquier base para la negociación realizando exigencias extremas. Lo que se propone es un Estado autónomo, basándose en la idea de que la mayoría de mañana concederá derechos de minoría a

la mayoría de hoy, lo que sería, en efecto, algo absolutamente novedoso en la historia de los Estados nacionales.

¿Un Estado binacional?

La propuesta alternativa del doctor Magnes (Judah Leon Magnes, 1876-1948, fundador del partido Ihud) concibe un Estado binacional en Palestina, integrado dentro de una federación árabe y afiliado a una unión angloestadounidense. Precisamente por su carácter utópico este programa para un Estado judío ha obtenido un mayor número de seguidores del que normalmente se podría esperar, tratándose de un plan concebido por un profesor de universidad que no detenta posición alguna en el mundo de la política. Al menos debemos aceptar lo siguiente: este segundo programa toma en consideración los factores reales que desempeñan algún papel, y parece encajar admirablemente con el concepto de un Imperio británico revitalizado. Existe, sin embargo, un obstáculo; y es que el Estado binacional del doctor Magnes dejaría a los judíos en una posición de permanente minoría dentro de un imperio árabe mayor, existiendo bajo la protección más débil o más fuerte de una tercera parte, bien bajo la égida del Imperio británico o la de Estados Unidos, o bien bajo una protección compartida por ambos poderes, en cuyo caso no se puede excluir de ningún modo la posibilidad de que tras la guerra Palestina se convierta en el peor problema de la diáspora, en

lugar de ser un lugar para el desarrollo de la emancipación nacional judía.

Además del hecho de que estos dos «programas» son mutuamente excluyentes, ambos emplean el mismo modo de pensamiento político. Ambos se aferran a la idea desacreditada de que los conflictos nacionales se deben resolver sobre la base de garantizar derechos a las minorías. Los defensores del Estado judío desean una mayoría judía y están dispuestos a garantizar a los árabes derechos de minoría, mientras que la existencia de un Estado binacional dentro de una federación árabe significaría, en cambio, que serían los judíos quienes se hallarían en minoría. Ambas propuestas, además, se adhieren a la idea de un Estado o Imperio soberano cuya población mayoritaria es idéntica al Estado.

La pretensión de resolver los conflictos nacionales, primero mediante la creación de Estados soberanos y, después, garantizando derechos a las minorías dentro de unas estructuras del Estado constituidas por nacionalidades diversas, ha sufrido una derrota tan espectacular en tiempos recientes que ya es difícil esperar que alguien se atreva siquiera a pensar en seguir de nuevo ese camino.

Basta con rememorar la historia de la posguerra en la mayoría de las naciones de Europa del Este y Central, pues el fracaso en conceder a las minorías la justicia que se les debe fue sobrepasado tan sólo por el hecho de que dichas minorías disfrutaban, al menos teóricamente, de la más espléndida protección legal. Desde el tratado de paz de 1918, la historia puede aportar un gran número de argumentos en contra de esta solución tradicional de los conflictos

nacionales. No hay razón para esperar que el problema nacional, que es a lo que nos enfrentamos en Palestina, se pueda resolver en términos de política nacional, y no supone ninguna diferencia el que se busque la solución en un pequeño Estado judío soberano o mediante un gran imperio árabe.

Lo cierto es que, hablando en términos muy generales, Palestina puede ser salvada como hogar nacional de los judíos solamente si (como los demás países y nacionalidades de poco tamaño) se integra dentro de una federación. Los acuerdos federales suponen una buena oportunidad para el futuro, pues auguran la mayor probabilidad de éxito en la resolución de conflictos nacionales y pueden, de ese modo, constituir la base de una vida política que ofrezca a los pueblos la posibilidad de reorganizarse políticamente. Precisamente por la enorme atracción que esta nueva idea ejerce en las esperanzas y las aspiraciones de muchas naciones europeas, se ha puesto más o menos de moda emplear el término «federación» para referirse a cualquier combinación de Estados-nación: desde las viejas alianzas a los nuevos sistemas de bloques nacionales, que vienen denominándose «federaciones regionales». Pero tanto si se planean los Estados-nación como estructuras aisladas o en combinación con otros Estados, el conflicto entre la mayoría y la minoría, como el que se da en Palestina, sigue existiendo.

Y lo mismo ocurre con la vieja alternativa entre derechos de minorías (como en la propuesta de la Conferencia Judía de Estados Unidos) y el eslogan de las «transferencias de población» (tal y como es sugerido por los revisionistas),

aunque este último nunca podría funcionar sin organizaciones fascistas.

Si las «federaciones regionales» de los Estados soberanos no son nada más que un nuevo sistema de alianzas, entonces la llamada «federación árabe» no es nada más que la fachada de un gran imperio. Para los defensores del Imperio británico dicha «federación» equivale a una unión flexible de los diversos Estados árabes, en la que las disputas entre las familias gobernantes, normalmente agresivas, crearán un espacio suficiente para que los británicos ejerzan su influencia sobre Oriente Próximo. Por otro lado, para las familias árabes gobernantes dicha federación significa un espacio puramente árabe, dentro del cual cada clan particular lucha con los demás para ganar el control de un imperio árabe grande y duradero, consistente en una mayoría árabe y muchas pequeñas minorías. En ambos casos el término «federación» es un nombre intencionalmente inapropiado. Una federación genuina se compone de nacionalidades distintas, claramente identificables, o de otros elementos políticos que en conjunto forman el Estado. Los conflictos nacionales se pueden resolver dentro de una federación tal solamente porque el problema insoluble de minoría-mayoría ha dejado de existir.

La primera federación de este tipo que se llevó a cabo fue Estados Unidos de América. En dicha unión ningún estado individual tiene algún tipo de dominio sobre algún otro, y todos los estados en conjunto gobiernan el país. La Unión Soviética resolvió su problema de nacionalidad de otro modo: disolvió el imperio zarista y creó una unión de nacionalidades, cada una de ellas con iguales derechos,

independientemente de su tamaño. La Commonwealth de naciones británicas —a diferencia del Imperio británico— puede constituir incluso otra posibilidad válida para una federación. Una gran mayoría, tanto del pueblo británico como de miembros del Parlamento, aprueban dicha transformación del Imperio en una Commonwealth. Sin embargo, a día de hoy los dos sistemas existen a la vez: la Commonwealth, una unión libre de naciones anglosajonas, y el Imperio, en el que los miembros de la Commonwealth gobiernan vastas regiones coloniales habitadas por pueblos de origen no anglosajón.

Tan pronto como se conceda a estos pueblos el estatus de un dominio, como es el caso de la India, se habrá conseguido la transformación del Imperio en una Commonwealth y en una federación genuina. Dada la importancia de Oriente Próximo como vía de entrada a la India, no hay ninguna razón por la que Palestina no debiera estar incluida también dentro de dicho esquema.

II

Por ahora, sin embargo, Palestina está atada al Imperio británico. El estatus de su población, tanto árabe como judía, es claramente el de nativos. Nadie sabe si la denominada «federación árabe» seguirá siendo parte del Imperio británico o si le será permitido desarrollarse como un imperio árabe independiente. Pero una cosa es segura: por lo que toca a los judíos, probablemente saldrán igual de mal

parados en ambos casos.

Sin embargo, si se le concediese a Oriente Próximo un lugar dentro de una nueva Commonwealth británica, que incluyese a pueblos de origen no británico, entonces ya no existiría el problema judío en su forma actual.

El pueblo judío alcanzaría entonces un estatus político como *pueblo* con iguales derechos dentro de las regiones que pertenecen a la Commonwealth británica. Lo mismo ocurriría con los árabes. En Palestina, tanto los judíos como los árabes disfrutarían de iguales derechos como miembros de un sistema mayor que asegura los intereses nacionales de cada uno. Y la cuestión de quién debería gobernar a quién se habría vuelto entonces sin sentido. Sin requerir un Estado nacional propio, los judíos tendrían el mismo estatus político que los demás miembros de la Commonwealth, otorgándole así a Palestina un estatus especial en cuanto patria judía.

Otra posibilidad para una solución razonable del problema en Palestina sería *algún tipo de federación mediterránea*. En un modelo de este tipo los árabes tendrían una gran representación y, aun así, no estarían en la posición de dominar a los demás. Puesto que se reconoce de manera general que ni España, ni Italia ni Francia pueden existir económicamente sin sus posesiones en África del Norte, este tipo de federación proporcionaría para estos tres países una solución justa y razonable a la cuestión colonial. Para los judíos supondría el restablecimiento tanto de su dignidad como de su lugar entre las naciones del Mediterráneo, una región a cuya gloria cultural tanto han contribuido. Pero también en este caso habría que insistir en que se conceda a aquellos judíos que vivan dentro de las

fronteras de esta federación el disfrute de iguales derechos políticos, y que se otorgue a Palestina un peso especial como patria judía.

Este marco político puede, claro está, expandirse hasta incluir a una gran federación de países europeos. Está claro que tanto Oriente Próximo como África del Norte tendrían que pertenecer a dicho sistema. Ello sería más ventajoso para los judíos, pues significaría que podrían ser reconocidos como miembros de una comunidad europea de pueblos, que tendrían un estatus intraeuropeo, que Palestina recibiría garantías para ser la patria de la comunidad judía europea y del mundo, y que se crearían las condiciones favorables para una eliminación radical del antisemitismo.

Según tales planes, esbozados en términos generales, los árabes vendrían a unirse con los pueblos europeos, y ello no tendría por qué asustar a nadie que sea consciente de los logros, grandes y duraderos, que el pueblo árabe transmitió en el pasado a la civilización occidental. Si se les da la oportunidad de superar sus condiciones feudales atrasadas y su terrible pobreza, entonces realmente no hay ninguna razón por la que no puedan estar de nuevo en esa misma situación. Una oportunidad tal es preferible al aplacamiento o, peor, al alentamiento del panarabismo, que, más tarde o más temprano, como todos los panmovimientos, degenerará inevitablemente en una política de poder imperialista y terminará en conflictos destructivos entre pueblos que tienen que vivir juntos de una u otra manera.

El pueblo judío tiene el derecho y el deber de decir en qué tipo de mundo quiere vivir. Una cosa es segura: sin su participación activa no hay modo de poner fin al trágico

problema judío o a la alarmante realidad del antisemitismo como arma política. Frente a las peticiones utópicas y a los intentos «realistas» de aplacamiento, que tanto en un caso como en otro han dado lugar a una justificada desesperación, debemos desarrollar ideas constructivas sobre el futuro del pueblo judío, ideas que disuelvan el artificial aislamiento tanto del problema judío como del palestino. Ambos serán resueltos solamente dentro de un contexto político que también garantice una solución a los conflictos nacionales y a los problemas entre los demás pueblos de Europa.

La organización política del pueblo judío

Artículos de *Aufbau*, abril de 1944-abril de 1945

Por el honor y la gloria del pueblo judío

21 de abril de 1944

El 19 de abril señaló el aniversario del levantamiento armado de los judíos del gueto de Varsovia. Lo que los nazis pensaban que iba a durar unas pocas horas se convirtió en una gran batalla que duró varias semanas. Lo que nosotros, con timidez, nos inclinábamos a considerar como una explosión localizada de desesperación se convirtió en el comienzo de una serie de revueltas armadas en los campos de concentración y en los guetos, seguida poco después por la organización de los grupos guerrilleros judíos con su propia bandera judía. Algo que los judíos de todo el mundo, y especialmente los judíos del *yishuv* palestino, habían solicitado durante años —la formación de un ejército judío— fue creado repentinamente por aquellos de quienes menos esperábamos tales hechos, personas destrozadas en cuerpo y

en espíritu, futuros habitantes de asilos y sanatorios, objeto de la caridad judía mundial. Aquellos que un año antes aún clamaban por su salvación, víctimas indefensas de asesinos sanguinarios, personas que a lo más que podían aspirar era a terminar sus vidas como receptores de la caridad extranjera, de repente decidieron, de un día para otro, ayudarse a sí mismos en la medida de lo posible y ayudar a toda costa al pueblo judío. Si ellos mismos no podían salvarse, al menos deseaban, según sus propias palabras, salvar «el honor y la gloria del pueblo judío». Y al hacerlo pusieron fin a la existencia como parias del pueblo judío de Europa; y, al reclamar igualdad de derechos, se unieron a las filas de otros pueblos europeos en la lucha por la libertad.

Honor y gloria son palabras nuevas en el vocabulario político de nuestro pueblo. Quizá tuviésemos que retroceder a los tiempos de los macabeos para escuchar tal lenguaje. Éste no es el modo de hablar de los mártires, quienes solamente conocen la gloria de Dios, ni es el lenguaje de aquellos que, en su desesperación, solamente conocen el triste coraje del suicida. Más bien aquí habla la momentánea vanguardia de un pueblo, aquellos que aspiran al liderazgo político de mañana. Del mismo modo que la nueva faz de Europa se prepara en los movimientos clandestinos de todos los países, así también el nuevo estatus del pueblo judío entre los pueblos de Europa se está preparando en el movimiento judío clandestino.

Un movimiento judío clandestino solamente puede hacerse realidad cuando el antisemitismo europeo se aminora en cuanto fenómeno de masas. Ello debiera estar claro para cualquiera que, aunque sea por un momento, se

imagine las condiciones bajo las que una formación de tropas ilegales debe operar en medio de otros pueblos. Ya no existe una población civil judía que pueda proteger a las guerrillas judías y suministrarles comida. Éstas dependen completamente de la solidaridad, no sólo de los demás movimientos clandestinos, sino también de la población civil no judía. Ésta es también una de las principales razones por las que se retrasó tanto la formación de grupos guerrilleros judíos: que toda Europa tenía primero que hervir de malestar antes de que ellos pudiesen entrar en la batalla. El antisemitismo tenía primero que ser destruido en la escuela sangrienta del terror nazi, pues el coraje de la desesperación, que lleva a los individuos al suicidio, nunca puede organizar a un pueblo. Un pueblo encuentra el coraje para luchar solamente si existe la más pequeña posibilidad de éxito. Nadie puede defenderse frente a un mundo entero de enemigos. La política nazi de barrer a poblaciones enteras ha hecho de la obediencia ciega algo más peligroso que la rebelión abierta. No solamente es mejor, sino que es más seguro, pertenecer a una guerrilla que estar sentado en un campo de concentración o ser empujado a trabajos forzados. Ello ayuda a movilizar no solamente a las elites dentro de cada pueblo europeo, sino que también define la entera situación política y militarmente. Las órdenes de deportación nazis son órdenes directas para la movilización de la clandestinidad. Ello es cierto para todos los pueblos europeos, pero nunca en mayor medida que para el pueblo judío.

Sabemos muy poco sobre la política de estos judíos combatientes. Sin embargo, lo poco que ha llegado hasta

nosotros nos permite sacar unas pocas conclusiones sobre sus aspiraciones políticas. Por encima de todo está el hecho de que luchan bajo su propia bandera, y ello quiere decir que pretenden luchar *en cuanto judíos* por la libertad de los judíos. Se da además el hecho de que en ciertas ocasiones han enarbolado la bandera polaca junto a la judía, y eso quiere decir que están actuando en amistad y solidaridad con el pueblo polaco, pero sin identificarse con él. Podemos suponer que muchos de ellos desean emigrar a Palestina, pero no están al borde de la evacuación y no pueden estar aterrorizados por el odio contra los judíos. Si emigran será solamente porque aprendieron durante la batalla a pedir algo más que protección individual y seguridad personal. Se irán porque piden libertad e igualdad de derechos como nación y seguridad como pueblo.

Pero incluso aquellos que puedan querer quedarse —y, presumiblemente, pase lo que pase, la mayoría tendrá que quedarse durante bastante tiempo— difícilmente podrían aceptar la restauración del *statu quo*. Para el movimiento clandestino judío ya no hay diferencia entre judíos del Este y del Oeste, entre asimilados y no asimilados, y el viejo sistema de seguridad con el que las masas judías eran protegidas por sus «hermanos acomodados» en otros países ha demostrado ser una peligrosa ilusión. Solamente un mismo estatus en toda Europa para aquellos pertenecientes a la nación judía, un estatus ligado a sanciones legales contra el antisemitismo en todos los países, solamente el reconocimiento de derechos iguales para un pueblo y no solamente para un individuo, puede llevar a buen término la integración del pueblo judío dentro de la futura comunidad

de pueblos europeos, cuyo camino está siendo alisado hoy por una comunidad judía que trabaja solidariamente junto con otros movimientos clandestinos de Europa.

Estados Unidos—Petróleo—Palestina

5 de mayo de 1944

El fracaso para aprobar en el Congreso la resolución Wagner-Taft es una de las mayores decepciones que han sufrido hasta ahora los sionistas y los judíos de Palestina.[*] Estados Unidos, que tras la guerra anterior intentó en vano desempeñar algún papel en la reorganización política de los países del antiguo Imperio otomano, parece decidido esta vez a que no se le deje fuera de esta parte del mundo. Ello suscitó esperanzas justificadas entre los judíos de Palestina. Contaban con la simpatía repetidamente expresada tanto por el Congreso como por la Administración con respecto a la construcción de una patria nacional judía, y contaban con la fuerza del sionismo estadounidense y la tradicional ayuda que el gobierno de Estados Unidos ha facilitado normalmente a aquellos países y pueblos de todo el mundo con una fuerte representación en el Nuevo Mundo. Dichas esperanzas se han roto, al menos por ahora.

El *yishuv* de Palestina no ha tenido hasta ahora la posibilidad de apoyarse políticamente sobre sí mismo. Y su decepción es mayor, pues durante la última década su confianza en Gran Bretaña se ha visto enormemente

socavada. Se han hecho sentir, en todos los aspectos, las repercusiones del repentino viraje de la Oficina Colonial británica durante la década de 1930. Si durante el período de posguerra parecía más inclinada a incrementar las tensiones entre los Estados árabes y a buscar, al menos en parte, apoyo de los judíos, ahora estaba trabajando para asegurar acuerdos entre los árabes. Pero, dado que las dinastías familiares árabes gobernantes no podían ponerse de acuerdo en nada salvo en una política antijudía en Palestina, dicha política de «reconciliación» difícilmente podía acabar en otra cosa que no fuese la cristalización del antisionismo. Se entiende perfectamente —aunque no sea del todo razonable — que la mayor parte del movimiento sionista comenzase desde hace algún tiempo a buscar otro protector y, mientras que un cierto sector del revisionismo parecía apostar por Rusia, otros, especialmente en Palestina, ponían sus esperanzas en Estados Unidos.

La importancia de Oriente Próximo para Gran Bretaña y Estados Unidos se puede expresar hoy con una sola palabra: petróleo. La cuestión de las actuales reservas de crudo en Estados Unidos y su eventual complemento por parte de las regiones aún inagotables de Arabia Saudí desempeña aquí un papel relativamente subordinado. El control de las rutas aéreas y marítimas dependerá en el futuro de los pozos de petróleo repartidos por el mundo, y para ambas —y esto quiere decir para el futuro comercio mundial— Oriente Próximo ha asumido una posición clave. Si es correcta la suposición de que después de la guerra aproximadamente la mitad de los transportes de todo el mundo estarán en manos de Estados Unidos, este solo hecho obligará a la política

exterior estadounidense a asegurar sus propios pozos petrolíferos.

Esto quiere decir también que la construcción de un conducto petrolífero desde el Golfo Pérsico hasta el Mediterráneo, tal y como está planeado por el gobierno de Estados Unidos, se convertirá en uno de los factores más importantes de la política posbélica. Ya que, evidentemente, se ha decidido que el petróleo árabe debe cubrir gran parte de las necesidades de los países europeos, la futura influencia de Estados Unidos en los asuntos intraeuropeos dependerá en buena medida de dicho conducto. Ya se ha incluido una cláusula en las propuestas de contrato entre las compañías petrolíferas y el gobierno diciendo que la venta de petróleo a países extranjeros nunca irá en contra de los intereses de Estados Unidos. Otra cláusula mencionaba la participación activa de Estados Unidos en la paz, el bienestar y la integridad política de los gobiernos en los países productores de petróleo, y con ello el gobierno estadounidense está expresando inequívocamente su voluntad de perseguir enérgicamente sus propios intereses de política exterior en Oriente Próximo.

Los árabes, que han obtenido tan brillante éxito chantajeando a Gran Bretaña de múltiples maneras, decidieron inmediatamente que necesitaban explotar dicho plan con objeto de aplastar cualquier expresión de amistad hacia los judíos. Tan pronto como tuvieron éxito en ello pusieron el proyecto entero en peligro. Cuando el Libro Blanco se hizo finalmente operativo, el rey Ibn Saud intentó primero indisponer a los británicos contra los estadounidenses. Para dicho propósito trajo a la memoria el

tratado de concesión original de 1933, en el que él había dado preferencia a las compañías petrolíferas estadounidenses sobre sus competidoras, pues aquellas eran independientes de su gobierno. Declaró al representante estadounidense en Arabia Saudí que si el propio gobierno de Estados Unidos se involucraba en el asunto entonces él favorecería unas relaciones petrolíferas más estrechas con Gran Bretaña, e hizo traer a un experto en cuestiones petrolíferas desde Inglaterra, con el pretexto de que los expertos estadounidenses eran incompetentes. Casi al mismo tiempo se anunció que el rey Farouk de Egipto iba a introducir un nuevo arancel a las exportaciones de petróleo, lo que, como mínimo, ponía en peligro la posición de Alejandría como punto de destino del conducto proyectado, puesto que el petróleo estadounidense difícilmente podría ser competitivo en el mercado europeo con el petróleo británico traído libre de impuestos desde Haifa. Finalmente, resultó que la construcción en Haifa —la segunda mejor posibilidad después de Alejandría— quedaba fuera de consideración, pues bajo el mandato de la Sociedad de Naciones ningún poder extranjero, excepto el poder en el mandato, tenía el derecho de comprar o arrendar territorio en Palestina.

Resulta incuestionable que, debido a sus legítimos intereses económicos globales, Estados Unidos se ha visto obligado a entrar en el juego político de Oriente Próximo. La única pregunta es la concerniente a si deciden ser los dueños de estas futuras necesidades empleando los anticuados métodos coloniales de ayer. Ello resulta muy poco deseable, pues los árabes son evidentemente grandes maestros en las

reglas del *divide et impera*, por lo que se puede asignar hoy a los árabes, pero tal vez mañana a los judíos, la tarea de proteger los pozos petrolíferos. La gran oportunidad de Estados Unidos está en el hecho de que no posee una tradición colonial ni ambiciones imperialistas. El gran baluarte activo de su política exterior no es la posesión de petróleo, sino más bien la confianza que los pueblos del mundo han depositado en los fundamentos que han regido a esta gran república desde sus comienzos.

La Declaración Balfour y el Mandato en Palestina

19 de mayo de 1944

Aquellos que anunciaron la Declaración Balfour han sido acusados a menudo de regalar un país que ni siquiera les pertenecía. Tampoco los judíos antisionistas, quienes, en cuanto miembros de la plutocracia judía, no acostumbran a mostrar exagerados escrúpulos con respecto a las prácticas imperialistas, pueden sentirse muy favorables al asunto de Palestina. Los sionistas vieron la base internacional para la Declaración Balfour en el Mandato palestino garantizado por la Sociedad de Naciones, mientras que los árabes afirmaban que la propia redacción de un Mandato requiere expresamente que aquel que lo detente desarrolle gobiernos independientes y soberanos en el área bajo su control, que ello ya ha ocurrido así en Irak y que ha sido al menos prometido a Siria, y que solamente los judíos y/o la

Declaración Balfour han impedido una solución igualmente feliz para la cuestión palestina.

El sistema de mandatos no fue, después de todo, más que una ficción legal que resultaba útil para camuflar una realidad política. En palabras de uno de los miembros británicos de la Comisión Permanente de Mandatos de la Sociedad de Naciones, fueron concebidos como una solución intermedia entre lo declarado por los Aliados durante la anterior guerra acerca de su deseo de no anexionarse territorio y su deseo contrario al final de la guerra de anexionarse partes del Imperio turco y las antiguas colonias alemanas. Políticamente el sistema de mandatos ya estaba abolido a finales de la década de 1920, es decir, cuando se levantó el Mandato sobre Irak. En esa ocasión, a) la Sociedad de Naciones, en cuanto garante de todo el sistema, fue informada solamente con retraso; b) Irak quedó vinculado a Gran Bretaña por un tratado que numerosos miembros de la Comisión Permanente de Mandatos consideraron como un cambio del estatus de mandato al de protectorado; y c) la cuestión de los derechos de las minorías en Irak (una de las razones serias para implantar el control de mandatos en toda la zona) fue «resuelta» de tal modo que se impidió la supervisión de la Sociedad de Naciones, dejándoles dicho a los kurdos que lo mejor para ellos sería «unir su suerte a la de los árabes». El final del Mandato francés en Siria debía seguir expresamente el modelo de Irak.

Es cierto que siempre se ha rechazado el final del Mandato en Palestina refiriéndose a la Declaración Balfour, citada en el Mandato. Lo cierto es que Palestina siempre ha sido considerada por el personal de la Oficina India como el

país más importante en Oriente Próximo. Durante las negociaciones previas al Tratado de Versalles, lord Curzon (1869-1925, sucesor de Balfour como ministro de Asuntos Exteriores británico) señaló que Palestina era, sobre todo, de una importancia estratégica crucial para proteger el canal de Suez y, de ese modo, asegurar la ruta hacia la India, e insistió en la misma conferencia en que Gran Bretaña rechazaría cualquier administración internacional de Palestina. Ciertamente, si por nuestra parte pudiésemos llegar a considerar la Declaración Balfour a la luz de la política de la Oficina India, ello iría en provecho de una política libre de ilusión, pues incluso si la Declaración efectivamente no fue dictada solamente por motivos egoístas y según los intereses de la política colonial, con todo, a largo plazo —es decir, en tanto que la política británica en Oriente Próximo esté esencialmente determinada por el control británico sobre la India— solamente puede servir para implementar tales motivos e intereses. La protección de la patria nacional judía por el Mandato en Palestina no mejora por el hecho de que la Sociedad de Naciones —que ya se mostró impotente en el caso de Irak— haya dejado de existir.

En cuanto a la política exterior dentro del propio sionismo, las diferencias tienden a concentrarse hoy en la cuestión de si es mejor tener a Gran Bretaña, a Estados Unidos o a Rusia como detentador del Mandato en Jerusalén. El principio de incertidumbre no debiera aumentar con ello en manera alguna. Cada uno de estos poderes puede hacerse cargo de esa oficina solamente como medio para ejecutar su propia política exterior y, por tanto, siempre tendrá que hacer concesiones a las fuerzas políticas locales solamente

mientras sean compatibles con el control de la política exterior de la región en cuestión. Esto ya estaba claro hace veinticinco años, cuando lord Milner (1854-1925, ministro colonial) escribió a Lloyd George (1863-1945, primer ministro) que la independencia de los árabes era, sin duda alguna, uno de los principios de la política británica, pero que no se debería permitir a los gobernantes árabes independientes hacer tratados con ningún otro poder extranjero salvo Gran Bretaña. La transformación del Mandato de Irak en un tratado por el cual el país es completamente autónomo en asuntos de política interior, pero permanece absolutamente sometido al control británico en su política exterior, ha dejado perfectamente claro qué cláusulas del Tratado de Mandato realmente quiere respetar Gran Bretaña en caso de emergencia.

El Libro Blanco es un paso adicional, aunque no de gran trascendencia, en la misma dirección, y debe ser, por tanto —incluso más allá de la cuestión de los términos con los que está redactado— la causa de una gran preocupación. Sin embargo, sería un gran error suponer que la incertidumbre fundamental respecto al estatus político en Palestina se evitaría con un cambio en el detentador del Mandato o mediante la protección adicional ofrecida por otros poderes muy lejanos. La única posición realista sería una política de alianzas con otros pueblos mediterráneos, que fortalecería el estatus judío en Palestina y aseguraría las simpatías activas de sus vecinos. Las consideraciones legales y las apelaciones al propio Mandato —como las que leemos y oímos diariamente en las protestas contra el Libro Blanco— resultan, como mínimo, necesariamente inadecuadas dada la

gravedad de nuestra situación.

El final de un rumor

2 de junio de 1944

Las puertas tras las que se reunieron los cinco primeros ministros de la Commonwealth británica en Londres no estaban tan herméticamente selladas como ha sido normalmente el caso en estas negociaciones público-secretas que se han puesto de moda durante la guerra. Y, aunque las reuniones público-secretas tienen la desventaja de dar pábulo a rumores en el ámbito de la opinión pública, la Conferencia Imperial de Londres tuvo la gran ventaja de arrojar luz sobre los futuros fundamentos de la Commonwealth británica, poner fin de ese modo a toda una serie de rumores. Y entre esos rumores ahora fallecidos se encuentra la esperanza de que una Palestina judía pudiese tener el estatus de dominio, una esperanza que ha resurgido una y otra vez durante los últimos años.

La Commonwealth británica, que a menudo es confundida con el Imperio británico, es la organización a través de la cual la metrópolis británica se conecta con todos esos países del mundo en los que se asentaron los británicos. Solamente en conjunto con dichos dominios constituyen las islas británicas una nación británica. Determinados enemigos de la política del imperio, los denominados *Little Englanders*, han ignorado a menudo este hecho, para su

propio detrimento; su crítica nunca tomó en consideración la necesidad real de la política británica de realizar una política mundial por el bien de la nación. Sin embargo, es preciso reconocer que hace tan sólo unas pocas décadas era muy difícil realizar un juicio correcto sobre la especial forma de organización de la Commonwealth (el nombre proviene de la anterior guerra), y que solamente en el curso de la guerra, en el toma y daca de propuestas contradictorias, se ha desarrollado con total claridad. Los resultados de la Conferencia Imperial presentan un punto de parada provisional en esa ruta.

El primer resultado importante de la Conferencia fue el rechazo de una propuesta realizada por el primer ministro australiano para crear un Secretariado permanente de la Commonwealth en Londres. De hecho, hasta ahora solamente una parte de la nación británica, la metrópolis, ha sido, además, un poder imperial, cuyos intereses políticos globales están menos orientados hacia sus dominios que hacia el control de la India. Si se hubiese adoptado la propuesta australiana, hubiese significado que la política exterior de los países británicos, esparcidos por el mundo, habría estado dirigida de manera uniforme desde Londres, y que los dominios, por su parte, habrían asumido una responsabilidad compartida en las posesiones coloniales de la metrópolis. Ello habría ligado a toda la Commonwealth Británica a la política imperial. Sin duda, no es por casualidad que la propuesta fracasase debido primordialmente a las objeciones de Canadá, el dominio americano.

La segunda propuesta fallida es algo que evidentemente

se ha debatido desde el pasado mes de diciembre, concerniente a los cambios en la Commonwealth británica sugeridos por primera vez en un discurso de Jan Smuts. El primer ministro sudafricano quería, como es bien sabido, incluir a las naciones de la Europa occidental en la unión británica, lo que hubiese otorgado a Gran Bretaña un firme apoyo en el continente y, de ese modo, acabar definitivamente con el peligro inmediato para las Islas británicas que ha provenido siempre desde esa dirección en tiempos de guerra. Ello hubiese significado la transformación de la Commonwealth británica, un simple contrato de asociación con una sola nación, en una verdadera Comunidad de Naciones; por tanto, según la propuesta de Smuts, una Sociedad de Naciones a pequeña escala, un modelo asociativo que otras naciones podrían seguir en el futuro.

La propuesta de Smuts es evidentemente el resultado de consideraciones que provienen de las primeras etapas de la actual guerra; desde el período en el que Churchill, al enfrentarse a la amenaza alemana, ofreció a los franceses un gobierno común y una ciudadanía común, y cuando, un poco después, Cripps (sir Stafford Cripps, 1889-1952, socialista, ministro de la Producción Aeronáutica en el gabinete de Churchill), con el fin de enfrentarse a la amenaza japonesa, prometió a los hindúes el estatus de dominio. El hecho de que en ambos casos la respuesta fuese de rechazo probablemente no animó a los británicos a realizar otras de ese mismo tipo. Y la patria sudafricana de Smuts, donde bóeres e ingleses viven juntos bajo un estatus de dominio, es difícilmente un modelo para seguir. Pues, en

último término, la pequeña mayoría que el bóer Jan Smuts, gracias a su fuerte personalidad, ha conseguido reunir, permitiéndole conducir a la Unión Sudafricana a la guerra del lado de Gran Bretaña, se la debe al elemento inglés, no al bóer. Si bien la conexión extraordinariamente tenue entre dominio y metrópolis pasó la prueba en este tiempo de emergencia extrema, se demostró insatisfactoria tan pronto como la confiabilidad en los nacionales no británicos entró en la ecuación.

El ejemplo más importante en conexión con esto es, por supuesto, Irlanda, que no pertenece a la Commonwealth y que ni siquiera envió un representante a la Conferencia Imperial. Ello demuestra claramente en qué gran medida la organización de los dominios se basa en el elemento nacional británico, y, por el contrario, qué poco importantes son los elementos geográficos e, incluso, militares. Pues, mientras que solamente Gran Bretaña puede proteger la independencia de Irlanda, resulta que solamente Estados Unidos estaba en posición de defender a Australia. Ello no altera nada: Australia pertenece a la Commonwealth; Irlanda no.

Puede ser una cuestión abierta si la guerra ha fortalecido o debilitado al Imperio británico, o si dejará tras de sí algún cambio en los métodos coloniales británicos. En cualquier caso, la Commonwealth se ha fortalecido con esta prueba y sin duda emergerá como la organización de la nación británica (pero solamente de la británica). Nadie puede predecir si ocurrirá (y, si ocurre, durante cuánto tiempo) que la India, y con ella Palestina, pertenezcan al Imperio británico. Lo que sí parece cierto es que, en el futuro

próximo, ambas pertenecerán a la Commonwealth británica.

Dinamita filistea

16 de junio de 1944

Se cumplen ahora más de tres años desde que las organizaciones oficiales sionistas pretendieron en vano entrar en tratos con un grupo de «jóvenes» que, con la «irresponsabilidad» de los «charlatanes», han establecido una «organización de papel mojado» tras otra, aunque no disfrutan de la autoridad de ninguna de las organizaciones existentes.[*] Cómo es posible que media docena de «aventureros» pudiesen lograr, sin ninguna ayuda oficial, un éxito semejante tanto en términos monetarios como de prestigio: eso es algo que sigue sabiamente sin mencionarse. Pues la verdad es, claro está, que la atracción del grupo reside en su novedad inmaculada, que le ha permitido al menos señalar de manera indirecta el vacío creado por la actividad y la inactividad de esas organizaciones, de modo que, de haber sido honestas sus intenciones, su carencia de estatus burocrático en cualquier organización anticuada existente habría ido en su favor.

Pero evidentemente sus intenciones no eran honestas. Efectivamente, fundaron un Comité por un Ejército Judío cuando se enteraron de que era la voluntad del pueblo judío tener un ejército judío; y fundaron un Comité por la Salvación de los Judíos de Europa una vez que vieron que

nadie prestaba atención seriamente a la angustia pasional de judíos y no judíos por el destino de la comunidad judía europea. Ambos comités se hicieron gran publicidad y presumiblemente recaudaron aún más dinero. El resultado es que aún no hemos oído hablar de un solo judío palestino o apátrida a quien se haya animado a registrarse como voluntario en caso de que se apruebe alguna vez el ejército judío; tampoco se sabe nada de los judíos que habrían rescatado en Europa. Esto, y no la presunción de autoridad, constituye la genuina decepción. Pues, dadas las constituciones de nuestras organizaciones judías —que, en cualquier caso, no son tan democráticas— la autoridad está ahí, por decirlo así, para quien la coja.

Las actividades del grupo de Bergson están muy ligadas a las organizaciones terroristas palestinas. El reconocimiento de su conexión con Irgun sin duda ha aumentado su prestigio. Su aceptación del uso de métodos terroristas les ha hecho ganar una cierta simpatía entre aquellos círculos de judíos rusos que no han aprendido nada desde 1905 y para quienes la palabra «terror» viene acompañada del halo de heroísmo de los revolucionarios soviéticos. Desconocen que lo único que tienen en común los viejos idealistas con los modernos terroristas a los que nos enfrentamos ahora en Palestina es una palabra. Con aquellos se podía haber discutido si en casos extremos el fin justifica los medios, pero tal discusión no tendría sentido con esta gente, porque en el fondo de sus corazones piensan no solamente que el fin justifica los medios, sino además que solamente un fin que debe alcanzarse con el terror merece su esfuerzo. Nuestros nihilistas modernos ya no se toman la molestia de establecer

una *weltanschauung*,[*] sino que pretenden, de manera activa, no establecer nada. Ya no les importa algo tan «burgués» como las diferencias entre culpable e inocente, entre verdaderos representantes políticos y funcionarios menores que simplemente hacen su trabajo. Piensan que es correcto asesinar a cualquiera que se pueda asesinar, a un inglés inocente o a un árabe inofensivo en el mercado de Haifa.

Esa entrega destructiva tan sólo se disfraza de pasión genuina. Por supuesto, resulta más que cuestionable que el grupo de Bergson pensase alguna vez en serio en un ejército judío, pero una cosa ha encendido sin lugar a dudas su imaginación: la posibilidad de crear batallones de suicidas, algo que han estado proponiendo durante algún tiempo. La «raza suprema» fascista corrompió a los soldados transformándolos en asesinos, y ahora la única idea que se les ocurre a los fascistas de un pequeño pueblo oprimido es la de corromper a los héroes obligándolos a suicidarse. En ambos casos pueden contar con el aplauso de los filisteos que están sentados cómodamente en sus sillones, desde donde el mundo entero simplemente se parece a un sublime drama.

Pero lo que diferencia al filisteo del ciudadano es su absoluto desprecio del bienestar público y la búsqueda sin piedad del suyo propio. Los fascistas han causado una gran impresión en los filisteos de todo el mundo, pues han adornado su propia irresponsabilidad con el halo del heroísmo y con su malevolencia activa han rescatado a los filisteos de su propia malevolencia pasiva. Había que dar solamente un paso desde esta admiración mórbida por el

pillaje y el asesinato político para llegar a la movilización «total» —ya sea por el bien de la propia carrera, por el de la propia vida o por el de la familia— que ha barrido los Diez Mandamientos con más rapidez y más eficacia de lo que ningún teórico nihilista hubiese podido soñar nunca.

Pero nuestros terroristas modernos solamente tienen una posibilidad cuando al aburrimiento malevolente del filisteo se une la grave desesperación de algunos ciudadanos, que ven cómo sus demandas políticas legítimas son simplemente ignoradas por las agencias oficiales. En este sentido, las organizaciones denominadas «responsables» siempre y verdaderamente comparten la responsabilidad. Su justificada ridiculización del grupo de Bergson y del Irgun sin duda insuflaría una confianza más sólida si hubiesen estado acompañadas por una declaración y una explicación de sus propios errores y de sus pecados de omisión.

Dichas omisiones recientes han sido contrarrestadas en parte por el hecho de que estos «jóvenes» superradicales han sido tan imprudentes que han sentado las bases de una propaganda activista a fin de favorecernos con un trozo de su propia doctrina política. Al diferenciar entre la nación hebrea en Palestina y en Europa, por una parte, y la comunidad religiosa judía de otros países, por otra, reavivaron recuerdos conocidos de aquellos tiempos de antaño en los que el sionismo proporcionaba un asilo excelente para los judíos perseguidos del Este, aliviando a los judíos asimilados más afortunados de la responsabilidad hacia el conjunto de su pueblo o de procurar que los judíos pudiesen emigrar también a sus propios países. Entre las filas del pueblo estos jóvenes escucharon el mensaje de que

existía la voluntad de formar un ejército judío y el deseo apasionado por rescatar a los judíos de Europa. La nación hebrea fue de su propia invención. Y, de este modo, el filisteo nihilista, y ahora salvaje, de hoy ha regresado al hogar ideológico de sus padres, esos pacíficos judíos filisteos de ayer cuya preocupación era solamente su propia seguridad.

Huéspedes de la tierra de nadie

30 de junio de 1944

Si el millar de seres humanos a quienes el gobierno estadounidense ha otorgado un refugio temporal en Estados Unidos hubiesen sido individuos expulsados de sus países de origen a causa de sus convicciones religiosas y políticas, entonces dicha medida habría tenido una gran importancia. Habría significado que uno de los más antiguos y sagrados deberes de los Estados occidentales y uno de los más antiguos y sagrados derechos del hombre occidental, el derecho de asilo, había sido honrado una vez más.

Pero el millar a quienes esperamos aquí, en Estados Unidos, no son exiliados en el sentido antiguo y sagrado. No han sido perseguidos como individuos, sino más bien como miembros de una raza. Nadie les preguntó sobre su confesión religiosa o sus tendencias políticas. Lo que encontrarán aquí, como en los grandes campos de refugiados de Oriente Próximo, es seguridad y misericordia.

Pero esto no es más que un pobre sustituto del antiguo derecho de asilo.

Pues este derecho ha desaparecido desde el momento en el que la libertad y la dignidad humana del individuo ya no es lo que está en juego, sino la pura existencia de seres humanos; del mismo modo que ya no son personas particulares quienes van al exilio, sino que grandes masas de seres humanos que viven en paz deben abandonar sus casas. En todo el código de leyes nacionales o internacionales que rigen la vida interna y la coexistencia de las naciones no hay nada que prevea este caso grotesco: el intento de exterminar a todo un pueblo. De este modo, los judíos expulsados de Alemania desde 1933 y de Europa desde 1940 viven fuera de la ley en el sentido más literal. No existe un precedente de esta situación, y es simple cuestión de suerte el encontrar, como han hecho en esta tierra, una tradición de inmigración en la que puedan participar.

Pero en ningún sitio se les recibe de buena gana (excepto en Palestina, donde las leyes anticipan su llegada). En todas partes la palabra «exilio», que en un tiempo tenía el matiz de lo que era casi un temor sagrado, ahora hace brotar la idea de algo sospechoso y desafortunado al mismo tiempo. Incluso cuando solamente se espera que lleguen mil personas a un país grande, siempre hay un parlamentario que pregunta con tono desconcertado hasta cuándo se pretende seguir intercambiando «jóvenes estadounidenses decentes por refugiados», y al menos un periodista de gran repercusión dispuesto a desacreditarles con el lugar común de que «no todos los refugiados se han ennoblecido con sus sufrimientos».

La falta de popularidad de los refugiados tiene poco que ver con su comportamiento y mucho con el estatus legal ambiguo bajo el que sufren los judíos, y no solamente ellos. Estos nuevos refugiados surgen de una tierra de nadie, de la que no pueden ser expulsados y a la que no se les puede deportar. Ningún tratado bilateral que resultase válido entre las naciones durante la guerra les protege, ni lo hace la tierra a la que llegan. Dado que existen al margen de las leyes de los Estados-nación, que reconocen a los apátridas solamente como un caso límite y una excepción, ponen en peligro el orden jurídico normal de cualquier país que les admita. Nadie sabe realmente qué hacer con ellos una vez que la compasión ha realizado su justa demanda y ha llegado a su final inevitable.

Son apátridas, pero solamente se les puede clasificar como extranjeros hostiles, como si la tierra de nadie pudiese declarar la guerra a una nación. Se les permite servir en el ejército británico, al mismo tiempo que se discute su eventual repatriación al país de su común enemigo. Decenas de miles, probablemente cientos de miles de ellos, están activos en todos los movimientos clandestinos europeos, como militantes individuales o en unidades judías; pero ningún gobierno en el exilio ha pensado hasta el momento qué van a hacer con los judíos extranjeros o sin Estado que les han ayudado a liberar sus países. Se les ataca, se les destierra y se les mata en cuanto judíos, pero no pueden luchar en cuanto tales, y a menudo ni siquiera quieren pertenecer a esos pueblos. Dado que obviamente no pertenecen a ningún otro pueblo, transmiten la impresión extraña de algo profundamente inhumano, por su completa

dependencia de la compasión de otros, por su desnuda y mera humanidad.

Pues mientras la eterna insuficiencia de la ley relegue al hombre a la compasión de sus semejantes, con menos derecho se le puede pedir que reemplace la ley con la compasión. La horrenda insensibilidad de las Conferencias de Evian y de las Bermudas no fue sino la respuesta demasiado humana a una exigencia sobrehumana. Los pragmatistas precipitados, que pensaban que se podía primero salvar a las personas y solamente después determinar su estatus legal y político, han demostrado a todas luces que no son ni prácticos ni realistas. Solamente cuando la comunidad judía europea sea reconocida como un pueblo junto a los demás poderes aliados, estaremos un paso más cerca de resolver la cuestión de los huéspedes de la tierra de nadie y los problemas del rescate de los judíos europeos.

El nuevo rostro de un antiguo pueblo

14 de julio de 1944

Minsk y Vilna están en manos del ejército soviético, y se han abierto las carreteras a Bialistok y a Varsovia. La liberación de los judíos de Europa del Este ha comenzado, y el general situado en una posición especial para liberar a las viejas comunidades judías, y que «muy probablemente será el primero en llevar sus tropas a suelo alemán, es un muy

distinguido judío» y, además, el general más joven de su ejército, Iván D. Cherniakhovsky.

Este hecho no solamente ha emocionado y agradado profundamente al ministro británico Brendan Bracken, sino que también vivirá en la memoria de muchos pueblos, pues encarna una justicia casi prenatural que, con una precisión que raya en la ironía, está dirigiendo el curso de los acontecimientos. Vivirá en la memoria del pueblo judío porque encontramos en él la expresión y la confirmación de la necesidad que siente el pueblo de una retribución, y porque en contraste con él los gritos histéricos de venganza proferidos por unos pocos hombres de letras judíos se parecen a alguna perversión grotesca.

Los historiadores saben que a veces la historia permite a los pueblos seguir viviendo sin cambios y con las mismas características durante siglos, tan sólo para ser arrojados, por decirlo así, del cubo del tiempo muerto al dinamismo del presente, en el que cambian de manera más decisiva en el plazo de una década, o de un cuarto de siglo, que en los cinco siglos precedentes. Pues de pronto parece como si los sucesos se hubiesen aliado para una conspiración, como si las realidades más contradictorias no pudiesen evitar conducir a idénticos resultados. En nuestro tiempo, aparentemente la historia ha decidido aplicar este viejo truco —que siempre llena de asombro a los historiadores— al pueblo judío.

Después de todo, ¿qué tiene que ver la Revolución rusa, que otorgó a los judíos de la Unión Soviética el regalo de la verdadera emancipación como pueblo, con el gran movimiento por el que el pueblo judío se ha liberado como

pueblo en Palestina? Nada, excepto que ambos se centran en la libertad. Y cuando vemos los resultados finales, el cambio en el carácter de nuestro pueblo, que la libertad parece ser más importante que los largos y amargos debates entre los proponentes de diversas ideologías. Un pueblo al que se había decretado políticamente muerto y que sin duda tenía viejos y tercos prejuicios contra las virtudes militares, de pronto proporcionó tropas que se hallan entre las mejores de los ejércitos aliados, mostrando unos talentos militares a ser contados entre los más admirables de esta guerra.

Sin embargo, la historia evidentemente no se satisface con demostrar la similitud entre hermanos hostiles. Paradójicamente deja que el resultado surja de la misma manera a partir de la más horrible persecución y esclavización como a partir de estos comienzos de libertad. Las unidades judías del ejército palestino y los nacionales judíos de la Unión Soviética están codo con codo con los héroes del movimiento clandestino judío, los luchadores en los guetos de Varsovia y de Bialistok, los grupos judíos del ejército de Tito, los miles de guerrilleros judíos en Francia y los partisanos que, antes de la caída de Minsk, entraron en lucha dentro de la propia ciudad, la mayoría de ellos eran presumiblemente judíos.

Lo que puede parecer a los historiadores un espectáculo profundamente paradójico, cuyos hilos solamente los dioses saben cómo atar y desatar, al político se le aparece como el nuevo rostro de un viejo pueblo, que, tras haber sido instruido lentamente por una serie de catástrofes, ha despertado súbitamente a una nueva vida. Para él, los hechos del general judío soviético, de las batallas de los

partisanos judíos europeos y los logros de las unidades judías palestinas son fases y aspectos de la misma gran lucha: la lucha del pueblo judío por la libertad.

Días de cambio

28 de julio de 1944

Para nosotros esta guerra se halla ya en su duodécimo año, y nuestros enemigos, rodeados por todos lados, han comenzado a apuntarse con el cuchillo los unos a los otros. Éste es el comienzo del fin, aunque nadie sepa cuánto durará ese fin. Éste es el «destino funesto de Alemania», tal y como prometió Hitler, y nadie sabe si el pueblo alemán podrá sobrevivir, o cómo lo hará, a la perdición de la raza «aria» organizada.

El pueblo judío, sin embargo, sobrevivirá a esta guerra. Sería ingenuo pensar que la paz va a ser más fácil para nosotros que una guerra en la que, hasta el mismo final, luchamos como aliados pero nunca se nos reconoció como nación aliada. Es difícil, a la vista de los millones de víctimas indefensas masacradas, no caer en la amargura. Después de tantas promesas vacías, después de tantas esperanzas defraudadas, es difícil que no se endurezca el corazón.

Cuando llegue la paz no debemos permitir de ninguna manera que el miedo y la esperanza, los dos grandes enemigos de la política judía, nos hagan desaprovechar el momento. A fin de comprender a los judíos europeos —que

han atravesado tantos infiernos que nadie puede ya hacerles sentir miedo, y que han sido engañados por tantas esperanzas vanas que ya no se dejarán embaucar por nadie —, debemos tener presentes en nuestra mente y ante nuestros ojos los detalles de la batalla en el gueto de Varsovia. (Ello es ahora posible gracias al magistral reportaje de Shlomo Mendelsohn en el último número del *Menorah Journal* [marzo de 1944].) Pues, en las calles de Varsovia, la comunidad judía europea, como si se la hubiese llamado para aprender la última lección, repitió y, por decirlo así, repasó todas las fases previas del típico comportamiento político judío, hasta llegar al logro que ha cambiado el rostro del pueblo judío.

Comenzó el 22 de julio de 1942. Fue ese mismo día cuando el presidente del «consejo judío», el ingeniero Czerniakow, se suicidó porque la Gestapo le había exigido el suministro de entre seis y diez mil personas al día para la deportación. Había medio millón de judíos en el gueto y la Gestapo temía la posibilidad de una resistencia, armada o pacífica. Nada de eso ocurrió. Entre veinte y cuarenta mil judíos se presentaron voluntarios para la deportación, haciendo caso omiso a las hojillas distribuidas por el movimiento clandestino polaco que les precavían de hacerlo. La población quedó «atrapada entre el miedo y una febril esperanza». Algunos esperaban que «evacuación» significase solamente reasentamiento, otros que tales medidas no les afectarían. Algunos temían que la resistencia conduciría a una muerte segura; otros temían que la resistencia fuese seguida por una ejecución en masa del gueto; y, dado que la opinión judía en general estaba en

contra de la resistencia y prefería las ilusiones, los pocos que querían luchar evitaron asumir esa responsabilidad.

Los alemanes hicieron un uso meticuloso tanto del miedo como de la esperanza. Dividieron a la población judía en varias categorías. Dieron papeles a aquellos que trabajaban en fábricas alemanas, y los trabajadores se sintieron seguros. Establecieron una fuerza policial judía, que —junto con los ucranianos, los lituanos y los letones— llevaba a cabo las deportaciones. Y una parte de la población se convirtió en traidora. Aislaron dos distritos del gueto, en uno vivían unos seis mil obreros, y en el otro unas 40.000 personas, previniendo así la aparición de un sentimiento de solidaridad dentro del gueto en su conjunto. Cada persona tenía sus propias razones especiales para el miedo y la esperanza.

Unas pocas semanas después los habitantes del gueto abandonaron la esperanza. La verdad sobre el destino de los deportados se había filtrado y toda ilusión respecto a un «reasentamiento» quedó destruida. Pero ello tampoco dio como resultado la formación de una resistencia. De pronto, el miedo usurpó el lugar de la esperanza. «Sombras pálidas erraban por las calles de Varsovia, sus ojos vacíos y aterrorizados. Vagabundeaban de calle en calle bajo la ilusión de que tal vez el peligro no fuese tan grande en la siguiente calle», dice el reportero polaco. En ese momento, los alemanes pudieron relajarse: no había que temer ninguna resistencia, activa o pasiva, por parte de esta gente.

La población polaca, que había sido informada sobre el destino final de los deportados, no comprendió «por qué los judíos no ofrecían ninguna resistencia, por qué la policía

judía era tan entusiasta y los supervivientes, tan apáticos. Algo parecido al fatalismo descendió sobre los judíos a pesar de todos sus miedos, una sensación de no tener escapatoria, reforzada por el hecho de que el mundo civilizado prácticamente no mostraba ninguna reacción». Así dice el reportaje de un periódico clandestino polaco.

A finales de agosto, un grupo de trabajadores y de intelectuales se dieron cuenta de que, en último término, la única salida moral y política era la resistencia armada. Sin embargo, asumiendo de manera evidente que ellos aún tenían a la mayor parte de la población de su parte, «los círculos conservadores del gueto rechazaron categóricamente toda idea de lucha». Hacia diciembre, las únicas personas que aún vivían en el gueto eran jóvenes y estaban relativamente sanas; todos los demás habían sido «reasentados». Se había formado una organización de combate judía, bajo el liderazgo de los sionistas y de los socialistas bundistas,[*] y habían recibido sus primeras armas entre finales de diciembre y principios de enero.

Tras una breve tregua se reanudaron las deportaciones en enero de 1943. Del medio millón de judíos, cuya resistencia había sido temida por la Gestapo, en julio de 1942 solamente quedaban unos 40.000 con vida. «El 18 de enero divisiones armadas de las SS, apoyadas por la policía alemana y letona, entraron en el gueto. Se encontraron con algo que nunca habían esperado: unos pocos judíos se habían protegido con barricadas en el interior de los edificios de apartamentos. A continuación, se produjo una intensa lucha. La organización de combatientes se había apropiado de una gran cantidad de armas y munición. La

batalla duró varios días. El 23 de enero los tanques entraron en el gueto» (informe de un periódico clandestino polaco).

Esta primera breve batalla la lucharon exclusivamente los judíos del movimiento clandestino, pues la población general no tomó parte en ella. Una petición dirigida a los judíos estadounidenses dice así: «Solamente vosotros podéis salvarnos. La responsabilidad ante el juicio de la historia está sobre vosotros». La ayuda esperada desde fuera no llegó, y durante los meses siguientes los combatientes, que ya se habían organizado, organizaron a la población del gueto, preparándoles para lo que el informante del gobierno polaco denominó, acertadamente, «la guerra judío-alemana». Del lado judío dicha guerra era una *levée en masse*:[*] todos habían trabajado juntos para fortificar calles y edificios, todos tenían un arma, todos tenían una tarea específica. Todos sabían que la guerra que se aproximaba solamente podía acabar en la derrota militar y que llevaría a la aniquilación física. Todos sabían —en palabras del periódico clandestino polaco— «que la muerte pasiva de los judíos no ha creado nuevos valores; no ha tenido ningún sentido; pero la muerte empuñando un arma puede traer nuevos valores a la vida del pueblo judío». Un último intento por parte del comandante nazi para reavivar la ilusión y la esperanza en el gueto no halló respuesta. El miedo y la esperanza habían abandonado el gueto.

El 19 de abril comenzó la batalla. Divisiones de las SS, fuertemente armadas con tanques y ametralladoras, entraron en el gueto. La defensa judía se había organizado de manera brillante. Se luchó en guerra total durante una semana, con grandes pérdidas por parte de los alemanes

tanto en hombres como en material. Se les expulsó más allá de los muros del gueto varias veces. Después, abandonaron las reglas militares de la guerra y cambiaron a tácticas que combinaban la crueldad con la cobardía, y eso les costó el prestigio de la «eficiencia militar aria» a ojos de los polacos. Edificio por edificio, las SS atacaron con lanzallamas y dinamita. El procedimiento duró al menos cinco semanas. A finales de junio los periódicos clandestinos aún informaban sobre escaramuzas en las calles del gueto. Hasta el día de hoy, esa «victoria» ha sido la última de los nazis.

No quedó nadie para ser deportado de entre las ruinas del gueto. Muchos habían caído empuñando las armas. Unos pocos consiguieron salvarse y, empuñando las armas, organizaron esas docenas de unidades de combate judías que desde entonces han estado rondando por los campos y los bosques de Polonia, luchando por la paz, por *nuestra* paz.

Una lección en seis disparos

11 de agosto de 1944

«Jóvenes muchachas judías, con rifles semiautomáticos sobre el hombro y granadas en sus cinturones, marchan orgullosamente por las calles de Vilna, por cuya liberación han luchado durante tres años.» De acuerdo con la AP, la cita está extraída del informe de un corresponsal de Moscú llamado Mijáilov. Una de las muchachas, una joven de 17 años llamada Betty, narró su historia al corresponsal con las

siguientes palabras: «Un alemán vino y se llevó a mi familia al gueto. Así de indefensos y de dóciles éramos en 1941. Pero el régimen alemán nos enseñó una lección. Aquellos que viven en el gueto se convierten en los verdaderos vengadores. Yo solamente he matado a seis alemanes, pero hay judíos en nuestra unidad que han matado a docenas».

La lección es muy simple, y en unas pocas frases Betty ha resumido su esencia. Se avergüenza solamente de pensar cómo un solo alemán podía conducir impunemente a sesenta judíos a la esclavitud y presumiblemente a la muerte. Con seis disparos suprimió la vergüenza de esas víctimas, esas indefensas y dóciles víctimas. No dio su apellido al corresponsal por miedo a recibir una alabanza inmerecida.

Mucho me temo que la paz enseñará a Betty otra cruel lección. Aprenderá cuán infundado era su miedo a la fama. Ella aún no sabe que nosotros nos glorificamos solamente en el papel de víctimas, víctimas inocentes, y que celebramos a ella y a otros como ella no en cuanto héroes, sino en cuanto mártires. Ella aún desconoce esta nueva, casi inconsciente, casi automática, «conspiración del silencio» que, con lamentos ruidosos, demasiado ruidosos, ahoga su voz y la voz de otros como ella.

Sin embargo, su voz es bastante potente. Para personas de buena voluntad resuena diariamente en los pequeños reportajes —fragmentarios y dispersos— de los periódicos. Nos trae las buenas noticias de que por una vez, y precisamente para nosotros, las viejas leyes de la guerra (que mata a los mejores: «Nuestro Patroclo yace ahí muerto y Tersites ha regresado [Friedrich von Schiller, «El festín de la victoria»]) se han invertido; que, en la horrible matanza

que han realizado los nazis, aquellos que han sobrevivido deben contarse entre los mejores. Porque cierta muerte esperaba a los indefensos y dóciles.

Pero aquellos de nosotros que conocemos el mundo judío a gran escala mejor que Betty sabemos cuán difícil resulta para un pueblo que vive una vida normal atravesar el gran vacío que separa a los soldados que regresan de los civiles que se quedaron en casa; cuánto tiempo le lleva a un pueblo comprender las lecciones esenciales de su vanguardia; cuán lento es nuestro pueblo en particular para aprender las lecciones políticas; y para nosotros la verdadera cuestión es el futuro de Betty y de otros como ella. Pues, sin la ayuda entusiasta y activa de todo el pueblo judío, no se permitirá a ella, ni a otros como ella repartidos por Europa, participar en la cosecha y disfrutar de los frutos duramente ganados.

Nosotros sabemos lo que esos combatientes judíos no saben aún —o habían olvidado en el tumulto de los años recientes—; nosotros sabemos que la «máquina filantrópica», que, según palabras de Herzl, ha servido para «sofocar los gritos desesperados» de los oprimidos, puede ser puesta en marcha de nuevo mañana mismo para sofocar las exigencias políticas de aquellos que se han liberado. No deja de ser completamente natural que los representantes de la comunidad judía europea en el exilio se hayan separado de su pueblo, de la misma manera que otros gobiernos en el exilio se han separado del suyo. La única diferencia es que para nosotros ello puede acarrear consecuencias mucho más graves, pues nuestro movimiento de resistencia no es una organización unificada, ni está limitado a un solo territorio,

sino que se compone de unidades dispersas que no tendrán la oportunidad de ponerse de acuerdo entre ellas y con los representantes de la comunidad judía mundial hasta el momento del armisticio. En comparación con los movimientos de resistencia de otros pueblos europeos, que han estado preparándose políticamente y que han enviado representantes al extranjero desde hace años, ya es muy tarde. Esto quiere decir que Betty y otros como ella tendrán más dificultades que sus camaradas entre otros pueblos para establecer la nueva realidad sobre la que ellos, y solamente ellos, tienen el derecho de hablar.

Pero quisiera preguntar a aquellos de buena voluntad entre nosotros —quienes saben que la caída de Hitler no puede significar la solución automática de la cuestión judía, y que están dispuestos a prepararse para las duras tareas del futuro judío— que no olviden los seis disparos de Betty y que, tan a menudo como les sea posible, como si se tratase de algún antiguo ejercicio religioso, recapitulen las etapas de la batalla en el gueto de Varsovia.

Nuevas propuestas para un entendimiento entre árabes y judíos

25 de agosto de 1944

La política oportunista, que intenta ir tirando de algún modo de un día para otro, normalmente deja tras de sí un caos de intereses contradictorios y de conflictos aparentemente sin

solución. La política sionista de los últimos veinticinco años con respecto a los árabes podría pasar a la historia como un modelo de oportunismo. Uno de los líderes árabes de antes de la primera guerra mundial reconoció certeramente el verdadero núcleo del fracaso sionista cuando advirtió a sus homólogos judíos en la negociación: «*Gardez-vous bien, Messieurs les Sionistes, un gouvernement passe, mais un peuple reste*» (Tengan mucho cuidado, señores sionistas, los gobiernos van y vienen, pero un pueblo permanece).

Entretanto, el gobierno turco desapareció y fue reemplazado por el británico. Ello reforzó el liderazgo sionista en su posición negociadora frente a gobiernos, y no frente a pueblos. Hasta los disturbios de 1936, ese liderazgo hizo todo lo posible por minimizar la cuestión árabe. Solamente cuando el gobierno británico, a consecuencia de los disturbios, pasó a mostrar un trato preferencial por los árabes a costa de los judíos, la Organización Sionista comenzó a devanarse los sesos con el asunto. Y desde entonces todo lo que oímos son conversaciones o bien sobre una emigración árabe voluntaria a Siria o a Irak, o bien sobre un «trágico conflicto» entre dos pueblos que solamente puede ser decidido a nivel internacional por los grandes poderes; lo que quiere decir que se debe aceptar una injusticia relativamente pequeña (inflingida sobre los árabes palestinos) como parte de una «justicia mayor» para los judíos, quienes, al contrario que los árabes, no tienen otro país en el que instalarse más que Palestina.

Resulta obvio lo fingido de ambas soluciones para un problema insoluble. Palestina está rodeada de países árabes, e incluso un Estado judío en Palestina con una abrumadora

mayoría judía, sí, incluso una Palestina puramente judía, seguiría siendo una estructura muy precaria sin un acuerdo previo con todos los pueblos árabes en todas sus fronteras.

Paralelamente a los esfuerzos de la Organización Sionista —para quienes la imposibilidad de un acuerdo honesto evidentemente se ha convertido en un axioma— han existido intentos durante los últimos años en la propia Palestina de llegar de manera local a un acuerdo. El más reciente de tales intentos ha sido el de la Liga Palestina para el Entendimiento y la Cooperación entre Judíos y Árabes, que tiene su base en grupos de trabajadores y de intelectuales, pero que no debe ser confundido con las propuestas suicidas del grupo de Magnes, financiado en parte por dueños de plantaciones. La Liga pide una *inmigración masiva y la construcción de Palestina como patria judía sobre la base de un «entendimiento mutuo permanente» entre ambos pueblos, una administración local binacional y* —una vez que los derechos judíos en Palestina hubiesen quedado asegurados— *la eventual entrada de Palestina en una federación con los países vecinos.*

La Liga ha hecho un progreso considerable recientemente. Mediante la fundación del periódico *Mishmar* ha conseguido romper la política de silencio mortal practicada por la prensa hebrea, y ha encontrado un apoyo activo entre todos los grupos obreros de izquierda, siendo el más importante de ellos el Hashomer Haza'ir y su organización de los *kibutzim*. Esta estrecha relación con trabajadores y granjeros judíos garantiza la revitalización de la cooperación local, intentada una y otra vez por grupos aislados de trabajadores judíos, pero que quedó totalmente

destruida con los disturbios de 1936.

La segunda etapa en su desarrollo es la fundación, por parte de varios jóvenes sionistas estadounidenses, de una rama en Estados Unidos, el Consejo de Cooperación Judío-Árabe, que acaba de publicar el primer número de un nuevo boletín informativo internacional con comentarios editoriales. Tomando como base materiales de la prensa árabe y hebrea en Palestina, el boletín ofrece información a la que de otro modo sería difícil acceder desde aquí; la parte editorial trata de manera programática sobre la cháchara acerca del «trágico conflicto», suministra un análisis esencialmente correcto de las condiciones de clase en Palestina y advierte sobre la posibilidad, muy real, de un acuerdo entre los propietarios de tierra semifeudales árabes y los grandes propietarios de terreno judíos, capitalistas e industrializados, interesados ambos en una mano de obra árabe barata, la preservación del *fellahin* («campesinado árabe») y una inmigración judía muy limitada.

El núcleo político de esta nueva oposición intrasionista es, por un lado, la toma de conciencia de la hipérbole utópica y fatal que supone la creación de un Estado judío y, por otro lado, el rechazo de la idea de que toda la política judía en Palestina depende de la protección de los grandes poderes. Debemos confiar en que en el curso de su desarrollo estos nuevos grupos no se pierdan entre los interminables matorrales de la investigación sociológica, como ha sido el destino de tantos grupos de oposición en el movimiento obrero de nuestro tiempo. A largo plazo, los intereses económicos, tanto si son de los trabajadores como de los capitalistas, no constituyen un sustituto para la política,

aunque puedan ser usados políticamente. Por ello resulta correcto afirmar que el entendimiento autóctono entre judíos y árabes debe comenzar por la base, pues resultaría fatal olvidar con cuánta frecuencia tales esfuerzos han quedado frustrados y se han hecho inútiles a causa de decisiones políticas tomadas desde arriba.

Parece que la Liga, en Palestina, lo ha comprendido así, pues declara que la primera de sus tareas es la lucha dentro del propio sionismo. Nuestra suposición es que el consejo intentará del mismo modo evitar el riesgo de una discusión sin más económica. Puesto que no hay aquí trabajo de base, su tarea solamente puede ser la de una organización verdaderamente política y un servicio de noticias verdaderamente irreprochable. Si tuviese éxito en eso habría proporcionado un servicio importante para el bien del pueblo judío en Palestina.

Partisanos judíos en el levantamiento europeo

8 de septiembre de 1944

El victorioso avance de los ejércitos aliados, la liberación de Francia y la continua desintegración de la maquinaria militar y de terror alemana han revelado una vez más que la estructura original de esta guerra es la de una guerra civil europea. Resulta sorprendente cuánto se parece su final a su comienzo, sólo que en sentido contrario. Tanto entonces como ahora, el rápido avance de los ejércitos regulares se

hace posible por la existencia de una «quinta columna». Tanto entonces como ahora esta guerra se ha desarrollado para los pueblos europeos en la forma de una guerra civil. Con una sola diferencia: que las quintas columnas nazis eran reclutadas de entre los miembros de las clases dominantes, cuyos nombres eran conocidos mundialmente y cuyas posiciones les daban un halo de respetabilidad, mientras que las quintas columnas de los Aliados se componen de las masas, que han abrazado las armas y cuyos representantes son, con unas pocas excepciones, desconocidos. Han estado luchando durante años contra todos los nazis, de cualquier nacionalidad, e incluso mientras celebran su liberación por los ejércitos aliados comprenden que sus propias acciones la comenzaron y le dieron forma.

Dada la naturaleza de la guerra en Europa, la existencia de una quinta columna entre los judíos controlada por los nazis —cuyos detalles a menudo han quedado recogidos en las columnas de este periódico— no debería sorprender a nadie. Las «leyes naturales» de un destino judío especial han perdido siempre su validez dondequiera que los judíos han rehusado a aceptar ese destino como algo suyo. En nuestros tiempos, ello ha adoptado la forma de la traición por parte de una pequeña minoría de millonarios y de sinvergüenzas judíos —por ejemplo, en Italia, Polonia y Rumanía— y la lucha abierta de lo que parece ser un porcentaje considerable de la población. Desde que los judíos, tras la batalla del gueto de Varsovia, comenzaron a organizarse como partisanos, igual que los demás pueblos, la suerte y el carácter de su lucha se ha parecido más y más a los de sus vecinos europeos. Un punto significativo a este respecto es

que la batalla del gueto de Varsovia comenzó —al igual que lo hizo la lucha de los maquis franceses— con una rebelión contra el enemigo interior, contra la odiada policía judía, con el asesinato del comandante de esas tropas y con la acción, no muy cordial, de obtener por la fuerza un millón de eslotis del consejo judío, controlado por los nazis, para comprar armas.

De acuerdo con un informe de Eliécer Kaplan (1891-1952, tesorero de la Agencia Judía para Palestina), quien se reunió en Turquía con líderes de la clandestinidad judía, el número de partisanos judíos se acerca a 100.000. Todos aquellos que están en Polonia luchan claramente bajo la bandera azul y blanca. Pero también en otros países, donde los judíos previamente han luchado formando parte de unidades no judías, existe una clara tendencia a organizar unidades judías que cooperen con otros grupos de partisanos. Se ha informado desde Lituania que, tras años de batallones mixtos, se han formado tres unidades judías independientes bajo el liderazgo de Shlome Brandt, Chone Magid y Aba Kovner. En Carpato-Rusia, una tropa de 1.400 judíos luchó con los mismos húngaros de cuyos campos de concentración habían escapado. Las noticias más sorprendentes llegan desde Francia, de los últimos días del régimen de Vichy, acerca de cómo los combatientes clandestinos judíos, supuestamente 10.000, que hasta hace muy poco se habían organizado dentro de las filas de los maquis, se han hecho independientes. Si se cree en estos informes, esta nueva fuerza guerrillera independiente es el trabajo de veteranos de la batalla del gueto de Varsovia, quienes llegaron a Francia para compartir con los maquis su

experiencia en la lucha urbana. Ésa es ciertamente una posibilidad, y sería compatible con los incontables informes acerca de las conexiones entre diversos movimientos clandestinos europeos.

Los informes más detallados de las últimas semanas nos llegan desde Polonia. En las calles de Varsovia miembros de la unidad Berek-Yeselevitch, bajo el liderazgo de Aaron Kaplan, están luchando «siguiendo la tradición de los héroes y mártires del gueto de Varsovia». Durante meses, la unidad Bar-Kochba ha estado luchando en estrecha colaboración con el Ejército Rojo y entregando cualquier enemigo capturado a los rusos. Tras la liberación de Lublin tuvieron una ceremonia en memoria de los muertos en la batalla del gueto de Varsovia. Los «Macabeos» aún operan en los bosques alrededor de Radom, Kielce y Miechow. Su especialidad son las incursiones en los campos de concentración, en los que reclutan a sus tropas. Durante las últimas semanas, en su intento por rodear las líneas alemanas y acudir en ayuda de sus camaradas en Varsovia, han sufrido muchas bajas. Los alemanes respondieron ofreciendo una recompensa de cien eslotis por la cabeza de cada guerrillero judío, y resultó que aún hay un número suficiente de *endekes* (miembros del partido polaco nacionalista y antisemita) en Polonia como para que la Gestapo pueda llevar a cabo una campaña efectiva de denuncias.

Es obvio: si no se acepta algo que asume la forma de «destino», no solamente se cambian sus «leyes naturales», sino también las leyes del enemigo que desempeña el papel del destino. En Varsovia, los nazis trataron de negociar con

los judíos e, ignorando evidentemente sus propias leyes raciales, les ofrecieron el estatus de prisioneros de guerra a cambio de deponer las armas. Los judíos, por supuesto, rehusaron. En París, los nazis trataron de negociar un intercambio de prisioneros con los partisanos franceses. Cuando declararon que, «por supuesto», los judíos prisioneros no serían incluidos en ningún acuerdo, los partisanos inmediatamente rompieron las negociaciones. Ni siquiera las consideraciones oportunistas hicieron que los franceses reconociesen el «destino especial» de los judíos.

Sobre «La sal de la tierra»: la «interpretación judía» de Waldo Frank

22 de septiembre de 1944

Ninguna crítica puede demoler una ideología con mayor rotundidad que la completa puesta en práctica de ésta. En la plenitud de su florecimiento, la ideología alcanza tal cima de absurdidad que su credibilidad queda en nada. Precisamente, cuando se presenta de la forma más pura, sin ser obstaculizada por factor histórico alguno o por alguna verdad ideal a partir de la que emergió originalmente, justo entonces el suelo se deshace bajo sus pies, pues ha seguido interpretándose a sí misma únicamente sobre la base de su propia autoridad.

Parece que una antigua, y en un tiempo muy extendida, ideología judía está alcanzando ahora esta fase final de

corrupción. Dicha falsa doctrina probablemente surgió con el colapso del movimiento de Sabbatai Zevi y la pérdida de sus esperanzas mesiánicas, y fue cultivada con esmero durante todo el siglo XIX, particularmente en los países emancipados. La doctrina seculariza la pretensión religiosa de Israel de ser el pueblo elegido, libera ese estatus de toda observación de la Ley y de toda esperanza por el Mesías, convirtiéndolo en un absoluto, de tal modo que equipara el judaísmo con cualquier cosa que la moda dicte como bueno y hermoso y sea admirado en la época.

Lo que ocasionó esta ideología fue la necesidad de justificar la diáspora judía, algo que se había sufrido afligidamente durante milenios, ya que la desesperación por el falso Mesías había barrido las viejas esperanzas de redención y de un regreso a Palestina. Dicho elemento de justificación de la diáspora, y de conversión de ésta en algo permanente, resultó particularmente conveniente en el siglo XIX, pues entonces se presentó la posibilidad auténtica de hacer de cada país europeo un hogar, sin tener que abandonar por ello la identidad judía. Lo que resultó de este teorema con diversas variaciones fue una doctrina que hace de los judíos «la sal de la tierra», una especie de encarnación de la humanidad, y según el cual toda la persecución sufrida se convierte en un símbolo de la pecaminosidad de los pueblos no judíos, o en una expresión de su no preparación para la verdadera vocación de la humanidad.

Dependiendo de la imagen del mundo accidental del autor, el judaísmo podía identificarse bien con el progreso, bien con la resistencia a un cambio corrosivo, bien con la Ilustración o bien con la preservación de la piedad religiosa.

Los judíos podían ser tomados como proletarios de nacimiento, como aliados naturales de la burguesía o como la más antigua aristocracia occidental. Allí donde fuese conveniente podían aparecer como la encarnación de la justicia o la encarnación de la libre competición de fuerzas, o como la encarnación de la propia nobleza. En cada caso los judíos eran estas encarnaciones, y no meros mortales.

Naturalmente, el nacionalismo judío no difiere esencialmente de otros tipos de nacionalismo. Siempre es la misma historia: cualidades humanas generales, tareas humanas generales, postuladas como el monopolio de un pueblo particular al sostener que dicho pueblo particular ha sido elegido exclusivamente para administrar tales valores generales. El punto crucial es siempre que —en los términos de los últimos nacionalistas judíos— «la idea se hace carne», y así el pueblo en cuestión se separa por principio, es decir, idealmente, de todos los demás pueblos. El nacionalismo judío difiere de los otros tipos de nacionalismo solamente en que ha añadido el absurdo de ser propagado por esos judíos «liberales» y «radicales» que no solamente niegan ser nacionalistas, sino que incluso hacen del antinacionalismo un monopolio judío. Ciertamente es una diferencia cómica, pero no altera en nada ni el principio ni el método.

La rareza singular en la versión más reciente de esta ideología, tal y como es presentada en el libro, de Waldo Frank, *The Jew in Our Day* (Nueva York, Duell, Sloan and Pearce, 1944, pág. 199) es que esta vez llega unida a su propia refutación, bastante devastadora, en forma de prefacio por Reinhold Niebuhr. A la afirmación de Frank de que los judíos han sido perseguidos porque su vocación es la

de ser mejores que otros pueblos, y a su crítica de un pueblo judío que se ha adaptado al mundo maligno que le rodea con tal éxito que ya no debiera haber, en rigor, una razón para esa persecución, Niebuhr responde que «la mayoría de los judíos no sufren porque sean mejores que nosotros (tal y como a Frank le gustaría hacernos creer) ni porque sean peores (como mantienen sus difamadores), sino simplemente porque son una nación dispersa entre otras naciones».

Con ello, el problema vuelve de nuevo a sus fundamentos humanos naturales, sobre los que ser judío no es ni «vergonzoso» ni honorable, «simplemente por el hecho de nacer judío», más de lo que lo es ser «inglés, francés o alemán» por nacimiento. Lo que Niebuhr no dice —por cortesía o por otras razones— es que solamente un nacionalista alemán, inglés, francés o judío puede afirmar que su nacimiento le otorga de por sí un honor y le impone un deber. Solamente un nacionalista alemán afirmará que un alemán no es digno de su germanismo a menos que sea mejor que un inglés o que un francés. Aunque Niebuhr no extrae las últimas conclusiones polémicas de su propio argumento, finalmente apoya la solución palestina, quizá sin ser plenamente consciente de que fue, de hecho, la exigencia sionista de que los judíos fuesen «un pueblo como cualquier otro pueblo» la que barrió en gran medida el sinsentido nacionalista de ser «la sal de la tierra».

El segundo aspecto curioso del libro de Frank es su extraordinaria distorsión de los hechos históricos. Todas las ideologías, claro está, son proclives a hacer interpretaciones falsificadoras que retuercen la realidad hasta hacerla irreconocible. Pero las afirmaciones del libro de Frank van

más allá incluso de los límites de las falsificaciones ideológicas de la historia al uso. Nos enteramos, por ejemplo, de que la democracia fue inventada hace más de dos mil años por los judíos; que la Ley de los judíos es la Ley de la Vida; que en la época medieval los judíos eran aliados de la burguesía emergente contra la nobleza feudal; que un judío galiciano del siglo XVIII vivía en un mundo agrario que no había cambiado desde los tiempos de Amós e Isaías (según parece la prohibición de comprar tierras, el comercio de *schnapps*[*] y la venta ambulante habían sido producto de un sueño); que toda la Edad Media estuvo gobernada por «soldados y propietarios de tierras, y después por demagogos y millonarios» (al parecer, el papa, el rey y el emperador habían sido meras alucinaciones de un mundo antisemita); que solamente la fidelidad judía a Dios había enseñado a los cristianos medievales que Dios era inmanente al mundo (aunque justamente por esta herejía los judíos impusieron el anatema sobre Spinoza); y —por último, aunque no menos importante— que la cultura europea se fundó sobre la «superstición» [¡*sic*!] de un alma inmortal.

Naturalmente es ésta una exageración fantástica, aunque a pesar de todo coherente, si bien es improbable que nadie se haya atrevido a aseverarla de un modo tan ingenuo anteriormente. Una exageración tanto en términos de monopolización nacionalista judía de todos los valores apreciados por el autor (de los que los demás pueblos han derivado, según parece, todos sus tesoros culturales durante los últimos dos mil años) y una exageración de la ignorancia que siempre, aunque no siempre de una manera tan obvia, subyace a tanta porquería histórica.

Una pequeña satisfacción de una demanda, pero al menos una satisfacción

6 de octubre de 1944

Hace cinco años, con el estallido de la guerra, la Agencia Judía comenzó a negociar con el gobierno británico la posibilidad de formar un ejército judío. Hace cuatro años, durante los meses de las grandes derrotas, los británicos rompieron las negociaciones. Hace tres años, durante el período de éxito alemán en África, los nazis comenzaron su campaña sistemática de deportación y de exterminio de los judíos. Fue entonces cuando las masas judías se hicieron políticamente activas por primera vez. En incontables manifestaciones y peticiones —en América del Norte y del Sur, en Palestina, en Sudáfrica y en Inglaterra—, exigieron la formación inmediata de un ejército judío compuesto por judíos apátridas y palestinos. La cuestión ya no era formar comités de ayuda, o hacer días de ayuno, ni siquiera protestar, sino que los judíos se uniesen a las filas de las Naciones Unidas a fin de salvar a nuestros hermanos en la Europa nazi y defender a nuestro pueblo cuando esté siendo atacado en cualquier parte del mundo. Una vaga esperanza en el corazón de algunos individuos y una exigencia política por parte de los representantes del sionismo creció hasta

convertirse en el poderoso movimiento de todo un pueblo.

Dicho movimiento permaneció de hecho sin líderes. Para la Organización Sionista, la exigencia de un ejército judío era una de entre muchas otras peticiones. Para el pueblo se convirtió en *la* petición. El gobierno británico, atemorizado por la repentina fiereza de dicha agitación (especialmente en Estados Unidos), reaccionó adoptando una actitud si cabe más despectiva. Hasta que, en la primavera de 1942, Weizmann, en su famoso discurso a la Conferencia Sionista de Estados Unidos sobre el «así llamado» ejército judío, puso un final repentino a todo el movimiento.

Y ahora, en el sexto año de esta guerra, mucho después de que la excitación genuina y políticamente productiva de las masas del pueblo haya menguado hasta convertirse en pena sin esperanza y en protesta inefectiva, el Ministerio de la Guerra británico anuncia la formación de una brigada judía. Se dice que ello se debe al éxito diplomático de Weizmann, pero parece más una respuesta demorada inexplicablemente a las peticiones de la Agencia Judía en 1939, y tiene poco que ver con el movimiento popular que de entonces a esta parte se ha quedado en nada.

Un ejército judío, en 1942, hubiese significado que, de acuerdo con la ley de represalias válida en tiempos de guerra, los nazis hubiesen tenido que otorgar a los judíos europeos el estatus de extranjeros enemigos, lo que hubiese supuesto tanto como salvarlos.[*] También hubiese significado que los judíos partisanos en Europa no hubiesen tenido que desangrarse de esa manera, pues hubiesen podido solicitar la ayuda mínima que los Aliados dan a todos los pueblos que luchan en esta guerra. Un ejército judío, en

aquel momento, hubiese ayudado a evitar la «conspiración de silencio» que acompañó a los años del exterminio judío, y nunca hubiese permitido que la cosa llegase a esa humillación insoportable para el pueblo judío, que sentía como si el mundo entero le hubiese maldecido y degradado al papel de víctima. Ahora ya es demasiado tarde para todo eso. Incluso la esperanza de participar en la conferencia de paz, que fue un argumento muy efectivo de agitación en aquel momento, ha desaparecido. La conferencia ha comenzado desde hace mucho, y es muy poco probable que ninguno de los «pueblos menores» tenga voz en ella. Ello, por supuesto, hace de la formación de un ejército judío y del reconocimiento del pueblo judío como una nación en guerra algo mucho menos peligroso.

Al otorgar a la Agencia Judía el derecho a formar una brigada judía, el gobierno británico ha puesto fin al largo período de no cooperación que ha caracterizado, de hecho, a las relaciones judío-británicas desde el anuncio del Libro Blanco. Ésta es su significación diplomática. Está concebido conscientemente como una concesión a la Agencia Judía, presumiblemente a fin de que las instituciones judías acepten los planes de partición para Palestina. Solamente puede ser visto como un éxito concedido a Weizmann y quizá fortalezca de nuevo su influencia dentro de la Organización. Eso sería importante, por supuesto, de cara a cualquier tipo de plan de partición, puesto que Weizmann ha apoyado desde hace mucho tiempo dicha solución, mientras que Ben Gurion, cuya influencia ha crecido en Palestina, es un duro oponente a ella.

La importancia real (es decir, política) de la brigada judía

está en la propia Europa. Allí podría convertirse en una fuerza centralizadora de primer orden para las unidades dispersas de partisanos judíos. Los refugiados judíos en áreas liberadas podrían presentarse como voluntarios, lo que tal vez les concediese la última oportunidad para evitar el absurdo de tener que identificarse con otros pueblos cuya nacionalidad comparten solamente de un modo formal. Dicho reconocimiento de una nacionalidad judía sobre la base de una Brigada judía, no limitada tan sólo a los judíos palestinos, podría ser, bajo ciertas circunstancias, lo único que salve a los judíos alemanes de perder su estatus de apátridas y de ser convertidos nuevamente en «alemanes», de forma automática, una vez que se hayan rescindido las leyes raciales. También podría evitar la desagradable posibilidad de que tanto éstos como los refugiados judíos de otras nacionalidades sean transportados a sus anteriores lugares de residencia; en su lugar, podría abrirles las puertas de Palestina. Sobre todo, les daría la satisfacción de no ser rescatados por agentes de la caridad, sino de ser liberados por los soldados de su propio pueblo.

IN MEMORIAM: ADOLPH S. OKO

13 de octubre de 1944

La benevolencia de este hombre solamente era comparable a su inteligencia. Su naturaleza estaba diseñada de un modo tan noble que benevolencia e inteligencia no eran sino dos

aspectos de la misma esencia, animada por la más básica de las pasiones por lo bello, lo verdadero y lo bueno. De esta pasión creció una tal afinidad con todo lo esencial en la vida y en el mundo que él se encontraba completamente en casa en cualquier parte del ámbito espiritual. Él podría haber residido en una república de mentes (y no de pedantes). En vez de ello, se enfrentó al barbarismo de la época, representado en la ambición desmesurada de todo tipo de arribistas, en la malicia mezquina —a la que él llamaba «vulgaridad extrema»— de profesionales de todo tipo, y todo ello suscitó en él esa peligrosa repugnancia que en las naturalezas nobles hace las veces del odio, y que con tanta facilidad les tienta al *tedium vitae*. Demasiado inteligente como para no saber que (en sus propias palabras) «la política es el destino de la época», demasiado bueno como para distanciarse de la miseria de su pueblo mediante la erudición, él tenía que involucrarse en el mundo sin pertenecer a él en ningún sentido ni lugar.

Fue un gran bibliotecario, y *su gran obra es la Biblioteca del Hebrew Union College en Cincinnati*. Fue el último de los grandes estudiosos de Spinoza, dejando tras de sí la más completa colección de Spinoza del momento. Y él, tras la muerte de Carl Gebhardt, hubiese llevado a buen término la edición de Spinoza por la Academia de las Ciencias de Heidelberg, si los «académicos» alemanes no hubiesen descubierto entre tanto que Spinoza, como Oko, era judío. Y, finalmente, el *Contemporary Jewish Record*, del que fue director en los últimos años, se convirtió cada vez más en su obra personal. Su gran conocimiento, junto a una rara sensibilidad y un instinto infalible para distinguir la calidad,

así como su pasión por la política, suscitada por los acontecimientos ocurridos en la década de 1930, podrían haber hecho del *Record* un genuino centro de productividad judía contemporánea.

Oko deja tras él tres libros sin terminar: una bibliografía sobre Spinoza, un estudio del espinozismo británico y estadounidense, y una antología de Spinoza que él mismo seleccionó y tradujo. Todo lo que escribía se convertía bajo su pluma en fragmentos, en parte porque se sentía obligado, por el ejemplo de su foco de estudio, por un ideal de perfección absoluta, y en parte porque ante el barbarismo de la época las palabras le fallaban. En los pocos bocetos que publicó, sobre todo en las pocas frases con las que resumió el significado de figuras históricas bajo la rúbrica de «Los cedros del Líbano» (en el *Contemporary Jewish Record*), se puede encontrar un talento estilístico tan precioso y concentrado, una tal maestría para la concisión y la relevancia, que uno se pregunta si aquellos a los que el barbarismo de la época volvió idiotas son precisamente los que más tienen que decir.

«Libre y democrático»

3 de noviembre de 1944

Los congresos sionistas siempre han exhibido una peculiar mezcla de debate parlamentario y de agitación propagandística. Los debates parlamentarios tendían a

terminar con las decisiones votadas por la mayoría, normalmente con la oposición de una minoría. La agitación propagandística encontraba su expresión en los grandes discursos sobre el estado general del pueblo judío, y estaba primordialmente dirigida al propio mundo judío.

Todo esto ha cambiado de manera radical. La agitación intra-judía ha desaparecido, presumiblemente porque se la considera superflua. Y apenas se puede hablar hoy de debate parlamentario. Las resoluciones son aceptadas por unanimidad, y la única explicación para ello es que su intención es la de servir como propaganda para el mundo no judío. Las facciones disidentes se han plegado a esta realidad; ya no dejan constancia de un voto en minoría; como mucho, se abstienen de votar. Como resultado, en la última conferencia de la Organización Sionista de Estados Unidos se aprobó unánimemente una resolución exigiendo que toda Palestina, «sin divisiones ni disminuciones», se convirtiese en un Estado judío, y todo ello sin mencionar siquiera la existencia de los árabes palestinos. En la conferencia del Congreso Judío Mundial, en noviembre, los delegados de Hashomer Haza'ir y de Aliya Hadasha,[*] mostrando su desacuerdo solamente con la abstención, aceptaron voluntariamente las instrucciones del Vaad Leumi,[*] que estipulaban que la delegación palestina solamente podría votar en bloque y que prohibía a los delegados la implicación en cualquier actividad política al margen del voto dictado.

Y si la base de la unanimidad, con la que todas las secciones sionistas aprueban hoy las resoluciones, no es una verdadera uniformidad de opinión —que, como todos

sabemos, significaría el fin de cualquier democracia—, tampoco se puede explicar solamente porque la opinión sea objeto de tácticas terroristas dentro del sionismo, que también se dan. Evidentemente, estas minorías están muy contentas formando parte de la mayoría, no porque crean que un programa maximalista, defendido por el *yishuv* bajo el liderazgo de Ben Gurion y de la Organización Sionista de Estados Unidos, pueda realmente realizarse, sino probablemente porque creen que la unanimidad es la mejor propaganda, y la propaganda lo mejor para la política. Presumiblemente, también son de la opinión de que un programa maximalista, que, en términos de política exterior, no puede distinguirse de los planes de los revisionistas, ofrece una base para futuras negociaciones y compromisos. Pues la única diferencia que existe ahora mismo entre los revisionistas y los sionistas es que estos últimos están dispuestos a llegar a pactos en una mesa de negociación, mientras que los revisionistas, o al menos sus grupos más radicales, consideran que hay otros métodos más expeditivos.

Queda por ver si esta posición de aparente intransigencia es inteligente o no. La fachada de unanimidad es, en cualquier caso, tan sólo una pared exterior, tras la que se esconden diferencias que no van a hacerse menores por no ser discutidas públicamente. Y así, en contraste con el rechazo unánime a cualquier partición de Palestina que se muestra al mundo exterior, la concepción opuesta dentro de la organización es defendida por el círculo en torno a Weizmann y el nuevo grupo Aliya Hadasha, que creen haber encontrado una solución al conflicto judío-árabe en la

partición y cantonización de la región. Y así, dentro de la organización, la unánimemente defendida «soberanía absoluta» de un Estado judío, que se proyecta al mundo exterior, encuentra oposición, bajo el liderazgo del numeroso grupo Hashomer Haza'ir y por parte de todos aquellos que nunca han aceptado la fórmula de un Estado judío, sino que siempre han defendido un Estado binacional.

También hay diferencias, menos conocidas aunque no menos cruciales, respecto a la cuestión de las futuras relaciones con el exterior de Palestina. Mientras que el pequeño círculo en torno a Weizmann, apoyado por Aliya Hadasha, pide (como ha hecho siempre) alinearse incondicionalmente con Gran Bretaña, sectores considerables de la clase obrera confían en que la Unión Soviética mostrará un apoyo activo en la Palestina judía. Y aún otros círculos próximos a Ben Gurion perciben unas posibilidades tan prometedoras en Estados Unidos y su poderosa Organización Sionista que ya no aceptan sin más las demandas o las soluciones británicas como *ultima ratio*.

Resulta característico de estas diferencias intrasionistas que todas las partes implicadas evidentemente perciben como una realidad la división del mundo en esferas de intereses por parte de los grandes poderes, de modo que ni siquiera se detienen a pensar en lo más cercano —es decir, la relación de su nuevo Estado con sus vecinos, los pueblos del Mediterráneo— como un factor independiente, sino que solamente discuten sobre qué superpoder proporcionaría una mejor protección para el florecimiento del Estado.

En cualquier caso, la primera evidencia del éxito de «un Estado judío libre y democrático» es la supresión de toda

discusión libre y democrática. Desde la adopción del programa Biltmore, ninguna de las facciones políticas cree poder persuadir a sus oponentes intrasionistas, o ni siquiera cree que puedan ser escuchadas. Cada cual anhela un hecho consumado que les sea otorgado por los grandes poderes; cada cual cree honestamente que solamente un hecho consumado tendrá poder de persuasión. Se sienten felices de formar parte de la mayoría porque, a pesar de todos los discursos y de todas las decisiones radicales, apenas creen ya en la posibilidad de realizar su propia política. El resultado de este tipo de liderazgo ejecutivo, que juzga todas las decisiones políticas únicamente por su valor propagandístico inmediato, es la completa obstrucción de la posibilidad de que el pueblo construya una opinión política de un modo normal; lo que implica que los eslóganes fanáticos y fanatizantes se arraigan en la mente de las masas, que toda la política judía se convierte en el monopolio de políticos profesionales que se comportan como führers, y finalmente implica la transformación, en modo alguno feliz —aunque característica de los tiempos que corren—, de un pueblo en una serie de bandas más o menos fanatizadas de «creyentes».

Los marginados y caídos en desgracia

15 de diciembre de 1944

Los apátridas son el último fenómeno de la historia reciente.

Surgidos de las enormes migraciones de refugiados que han modificado los mapas demográficos de Europa desde la Revolución rusa, ellos son, al menos en el presente, el producto más obvio de treinta años de guerras europeas y de guerras civiles. Voluntaria o involuntariamente se han desgajado de la vieja trinidad pueblo-Estado-territorio, que constituía el fundamento sólido del Estado-nación, y de ese modo se ha extendido por toda Europa un cinturón de pueblos revueltos en esa mezcolanza que volvió tan inestable a Europa del Este y que hizo inviables a los nuevos Estados-nación formados por el Tratado de Versalles. Ellos presentan a los estadistas de esta guerra y de la futura paz un problema similar, aunque aún más complicado, al representado por las minorías étnicas al final de la anterior guerra; pues ellos se encuentran —política, social y legalmente— en un vacío en constante expansión, en el que las leyes de las naciones no tienen influencia y en el que, en caso de dejarles fuera del amparo de la ley, se tambalearía la propia estructura del Estado nacional.

Ni el derecho de asilo, que siempre ha estado pensado para individuos y que no puede tomar en consideración la migración de pueblos enteros, ni la naturalización, que para países no fundados en la inmigración solamente puede ofrecerse como una excepción limitada, pueden mantener bajo control a tan gran número. Todas las solemnes invocaciones de los derechos humanos, pensados solamente para proteger a los individuos de los excesos de la fuerza pública, no pueden protegerles de manera efectiva ni crear para ellos derechos positivos. Pues ellos llegan no como individuos, sino como grupos étnicos compactos, y se les

ataca y se les persigue no como individuos, sino como miembros de un pueblo o de un grupo disidente dentro de un pueblo que carece de la protección de un Estado.

En fecha reciente, James G. McDonald, ex alto comisionado para los refugiados de la Sociedad de Naciones —junto con todos los expertos en el campo, un gran número de trabajadores sociales y diversas organizaciones judías— ha alertado en vano que las conferencias internacionales no pueden simplemente ignorar el problema de los refugiados. Por ahora todo el mundo parece estar determinado a evitar cualquier solución general y a dejar el problema de los refugiados, la cuestión de su estatus presente y futuro, en manos de cada uno de los gobiernos europeos que ahora mismo se están formando. Y aunque por ahora se ha decidido bien poco sobre el destino de estos refugiados, existen ciertas tendencias ya evidentes que indican que el final de la guerra no significará el final automático del limbo, sin leyes y sin justicia, en el que muchos miles han estado vegetando durante más de veinte años, otros más de diez y, en el caso de los restos del ejército regular español, por ejemplo, más de seis años.

El mayor peligro al que se enfrentan es, paradójicamente, la normalización, pues durante la guerra contra el fascismo alemán hallaron su lugar entre los grupos cerrados de partisanos; en medio de una ilegalidad tan universal, ellos eran legales y podían compartir el destino y la gloria de los que estaban involucrados en la lucha general contra el fascismo. Pero tan pronto como De Gaulle rindió públicamente honores a los maquis españoles en una gran concentración en Toulouse, condecorándolos por su

contribución a la liberación de Francia, el ejército francés ordenó a esos mismos españoles —que carecen de protección consular y que son considerados como apátridas— que se uniesen a la Legión Extranjera so pena de ser reclutados para trabajos forzados. El movimiento de la resistencia en Francia, con su sentido del honor y de la solidaridad, es demasiado fuerte todavía como para que dicha orden sea ejecutada, pero los cientos de miles de judíos extranjeros que lucharon por la liberación de Francia bajo su propia bandera azul y blanca se encontraron con la prohibición de marchar con ella en el desfile del armisticio del 11 de noviembre.

La tendencia de las negociaciones internacionales a simplemente ignorar la existencia de los refugiados ha significado hasta el momento que la Comisión de Crímenes de Guerra de las Naciones Unidas no reconoce como tales aquellos crímenes cometidos contra judíos de nacionalidad no aliada. Esto quiere decir que el asesinato de judíos alemanes, húngaros, rumanos, austríacos y de otros lugares quedará sin castigo, que incluso en la muerte estos judíos encuentran reconfirmada la situación de veda abierta. Fueron necesarias negociaciones difíciles y prolongadas para que la UNRRA[*] se responsabilizase de los judíos de nacionalidad enemiga; e incluso esta decisión es solamente un compromiso entre aquellos que negociaron de buena fe y el principio, aún inalterable, de considerar a los judíos como ciudadanos de aquellos países que recientemente intentaron exterminarles. El gobierno belga ya ha sellado los papeles de los refugiados judíos alemanes que viven en su territorio, y que, de hecho, fueron expatriados legalmente, con las palabras «nacionalidad alemana». El Servicio Internacional

para las Migraciones se centra sobre todo en la repatriación, y ha afirmado expresamente que una de sus tareas más difíciles será la de «convencer a las personas temerosas de regresar a los países donde tanto han sufrido de que allí estarán a salvo». Y lo único que el Comité Internacional de Trabajadores Profesionales Refugiados ha podido sugerir al gobierno suizo, a modo de solución para su propio problema con los refugiados, ha sido el conceder a éstos un período de gracia durante el que puedan prepararse para volver a sus profesiones en sus países de origen, que muchos de ellos abandonaron hace diez o más años.

Dada la naturaleza de los actuales acuerdos internacionales, todos los intentos por resolver la cuestión de los apátridas desembocan en hacer posible de nuevo la deportación de los refugiados. Ésta es la verdadera razón de que hasta ahora, a pesar de todos los esfuerzos por parte de las organizaciones judías y de la buena voluntad de los gobiernos aliados, no haya sido exitosa la puesta en práctica de un reconocimiento intraeuropeo del pueblo judío. Un reconocimiento tal, que dejase fuera de consideración la asignación previa de nacionalidad, haría posible la deportación de los judíos sin ninguna protección de nacionalidad, y excluiría casi automáticamente la posibilidad de deportar a los judíos extranjeros o, al menos —si se considera a Palestina como un «país de deportación»—, lo haría mucho más difícil.

El obstáculo real en la resolución del problema de los refugiados y apátridas está en el hecho de que es simplemente irresoluble mientras los pueblos se organicen según el viejo sistema de los Estados nacionales. Por otro

lado, los apátridas revelan con mayor claridad que ningún otro fenómeno la crisis del Estado-nación, y no solucionaremos dicha crisis meramente amontonando una injusticia sobre otra, a fin de poder reestablecer un orden que no se corresponde ni con un sentido moderno de la justicia ni con las condiciones modernas bajo las que los pueblos realmente viven juntos.

Alcanzar un acuerdo entre los pueblos de Oriente Próximo: la base de una política judía

16 de marzo de 1945

Se informa desde Jerusalén que los ministros de Exteriores de los Estados árabes han sugerido como solución intermedia al conflicto sobre Palestina la inmediata inmigración de 300.000 judíos, lo que situaría el número total de judíos en un millón, estableciéndose la paridad entre judíos y árabes. Al mismo tiempo se ha informado que, como condición para un acuerdo judío-árabe, Gran Bretaña debería prepararse para devolver su mandato a las Naciones Unidas.

Un hogar que mi vecino no reconoce ni respeta no es un hogar. Un hogar nacional judío que no sea reconocido ni respetado por sus pueblos vecinos no es un hogar, sino una ilusión (hasta que se convierta en un campo de batalla). Esta simple enunciación de un hecho —el hecho de que los árabes hasta ahora ni han reconocido ni han respetado la patria

nacional judía— no puede, por supuesto, resolverse con declaraciones de poderes lejanos ni con interpretaciones jurídicas de acuerdos internacionales. Ello no hace sino evidenciar el elemento ilusorio, utópico y apolítico que tan a menudo ha acompañado a la política judía en Palestina, y que quedó expresado por primera vez en la excesiva valoración de lo que era práctico y oportuno, y después en la radicalidad de las exigencias políticas.

Ésta es la primera vez que representantes del pueblo árabe han ofrecido su aprobación a la inmigración judía; y, de un solo golpe, ello trastoca la situación tanto del pueblo árabe como del judío. Los derechos judíos sobre Palestina, obtenidos por y fundados en el trabajo judío, están siendo reconocidos por el único interlocutor que realmente cuenta en el asunto del reconocimiento, pues dicho interlocutor es nuestro vecino. El sionismo se descarga del odio (ligado también a la Declaración Balfour y al Mandato en Palestina) como beneficiario y agente de intereses extranjeros. Los derechos árabes sobre su propia política son reconocidos, y el movimiento nacional árabe se desprende del odio que también lleva consigo, un odio que nada puede unir salvo la hostilidad hacia el hogar nacional judío.

No hace falta decir que esta aprobación árabe no nos ha caído del cielo de la buena voluntad árabe, como si se tratase de alguna bendición inesperada, sino que es el resultado de negociaciones fundadas en la *realpolitik*. No hace falta decir que también Roosevelt ha negociado con los líderes del mundo árabe, pues se hallan en juego importantes intereses de Estados Unidos en Oriente Próximo. Pero el factor decisivo es que los resultados de dichas negociaciones están

orientados hacia la conclusión de un acuerdo genuino, en lugar de pasar por encima de las cabezas de todos los participantes y forzar decisiones a las que nadie puede sentirse ligado y que, por tanto, solamente pueden conducir a la perpetuación de los conflictos. No hace falta decir que solamente un gran poder como Estados Unidos puede asegurar el acuerdo de pequeñas naciones en tales decisiones. El factor decisivo es que parece estar en favor del interés de la política exterior estadounidense la preparación de un nuevo camino para la resolución de los conflictos entre los pueblos, enfocándose en el uso de su propio poder para montar la infraestructura sobre la que las naciones pequeñas puedan seguir ejerciendo la política con relativa independencia.

Esta forma de política de poder, esta *realpolitik*, difiere de la política de poder imperialista en que su propósito no es usar la base del poder actual para acumular más y más poder ilimitadamente. Un signo distintivo del imperialismo es que en todos los conflictos opone a las partes entre sí, con el objeto de asegurarse la dominación permanente como árbitro perenne, jugando la farsa de los «conflictos trágicos» como modo de mantener a los pueblos en cuestión en un estado de esterilidad política y de inmadurez permanente. La solución para la que Roosevelt ha intentado obviamente allanar el camino en el conflicto palestino pretende sacarlo del infierno trágico del callejón sin salida resultante de cualquier imperialismo (incluso el más mesurado) y llevarlo a la esfera de la humanidad, donde se puedan hallar soluciones, a veces mejores, a veces peores y, por regla general, intermedias.

Pues no hace falta decir que esta solución es intermedia. No porque haga justicia, por un lado, a las exigencias radicales de los árabes o, por el otro lado, a las exigencias igualmente radicales de los judíos; las exigencias de ambas partes eran tan injustas (por parte de los árabes) o tan utópicas (por parte de los judíos) que excluían por principio la posibilidad de una solución. Pero los judíos corren el gran riesgo de convertirse en una minoría permanente en Palestina. Dicho riesgo presumiblemente no es un precio demasiado alto que pagar a cambio del enorme beneficio que supondría conseguir la aprobación del mundo árabe a la inmigración judía, porque dicho reconocimiento de los derechos judíos ofrece en principio una base para ulteriores negociaciones. Una vez que se disponga de una base tal sobre la que apoyarse será posible hacerse «oportunista», es decir, confiar en el fluir natural del tiempo, en los cambios naturales de las constelaciones políticas y en el aumento de las propias fuerzas; todo ello tiene garantías de suceder.

Mucho más serio que la contemplación de cierto futuro distante es el hecho de que hasta ahora no hemos logrado ningún reconocimiento por nuestra contribución a la guerra y, por tanto, ninguna representación en las negociaciones de las Naciones Unidas. Ello se hace ahora de crucial importancia, pues si el Mandato en Palestina vuelve a las Naciones Unidas, los árabes estarán representados entre esas naciones, pero no los judíos. Ello constituye una limitación que puede llevar directamente a ciertas consecuencias en la práctica a las que no debiéramos ser aquiescentes bajo ninguna circunstancia. La demanda más importante de la política judía —una vez que se haya resuelto la cuestión de la

inmigración y se haya establecido un acuerdo judío-árabe— es la de una representación internacional plenamente acreditada para la Palestina judía, que disfrute de derechos iguales a los de todas las otras.

Durante los últimos, años el pueblo judío se ha acostumbrado de tal manera al hecho de que todas las noticias son malas noticias para los judíos que les será muy difícil tomar conciencia de que lo que tenemos aquí es, en efecto, extraordinariamente bueno y que las noticias son muy prometedoras. La consecuencia de las malas noticias es que los sionistas se han acostumbrado a formular sus peticiones en un vacío y a despreciar de entrada cualquier oportunidad política real que no prometiese el cumplimiento inmediato de sus demandas. Existe un cierto miedo que, como resultado de esta política de la desesperación, denuncia toda oferta que no se corresponde con el propio programa político judío —que ciertamente se parece a un castillo en el aire— como chamberlainismo, apaciguamiento, imperialismo y traición, lo que quiere decir que no entienden que se trata, en este caso, de algo mejor en espíritu que la Declaración Balfour.

Como quiera que sea —y esperemos que la reacción sionista sea distinta—, una cosa es segura: lo que ocurra de ahora en adelante con respecto a la cuestión judía dependerá en parte, de hecho en buena parte, de nosotros. Hemos demostrado en Palestina que los judíos pueden bastarse a sí mismos tanto económica como socialmente, con la condición de que se les permita hacerlo. Ahora tenemos la posibilidad de bastarnos a nosotros mismos también políticamente, o de arruinarnos. Ello es algo justo, y es el

único tipo de justicia que ofrece la política.

Las posibilidades judías: oportunidades exiguas, representación dividida

20 de abril de 1945

El pueblo judío no está representado entre las cuarenta y cuatro naciones cuyos delegados se reunirán en San Francisco el 25 de abril. Sin embargo, podemos juzgar que el verdadero significado de esta conferencia —y una serie de Estados, incluyendo algunos Estados árabes, la han considerado lo suficientemente importante como para declarar la guerra a las doce menos cinco— es que el rechazo de los poderes victoriosos a que nos sentemos en la mesa de la conferencia constituye una pérdida importante de prestigio para el pueblo judío.

Ya es bastante malo que no se nos haya honrado ni con una apariencia de participación en la organización de la victoria y de la paz; todavía peor es que esta negligencia, por principio, nos fuerce una vez más a asumir nuestro viejo papel como consejeros oficiales, a volver a nuestros antiguos métodos para ejercer influencia de manera extraoficial. Pues, como todo el mundo sabe, no deja de ser natural que nosotros —no como individuos, no como adherentes estadounidenses de la religión judía, sino como pueblo— tengamos intereses especiales y demandas que debemos representar de un modo u otro. Esto es un presagio

peligroso de la restauración del *statu quo* que todos los países europeos temen enormemente; y nosotros, los judíos, tenemos razones para temerlo más que todos ellos juntos.

En lugar de una representación del pueblo judío en San Francisco habrá —además de incontables invitados no oficiales, que en nombre de sus organizaciones intentarán ganarse el favor de un político u otro, y los representantes de otras cuarenta y dos organizaciones para actuar como asesores de la delegación estadounidense— dos delegados de organizaciones judías estadounidenses, invitados por el Departamento de Estado. La Conferencia Judía de Estados Unidos y el Comité Judío de Estados Unidos han sido convocados para aparecer junto a grupos protestantes y católicos; todos ellos enviarán un equipo de asistentes y de expertos; el representante de la Conferencia es Henry Monsky, el del Comité es su presidente, el juez Proskauer.

En este caso, desafiando todas las leyes de la aritmética, *dos asesores judíos son menos que uno*, pues esta duplicación es solamente el resultado de una disputa feroz e irresuelta entre estas dos organizaciones sobre quién habría de ser el único representante. Puesto que en esta disputa el comité no sionista se encuentra en una posición de minoría sin esperanza, hace unas pocas semanas hizo un llamamiento a la Conferencia, al Comité Judío del Trabajo y al Congreso Judío de Estados Unidos para unirse, por decirlo así, bajo su liderazgo y para acordar un programa mínimo; que, por supuesto, fue rechazado. Después de eso, el Comité se las arregló, por medio de conexiones y con el argumento de que la Conferencia solamente representa a la porción sionista de la comunidad judía estadounidense, para ser admitido como

asesor.

Esta riña intrajudía resultará tan comprensible a cualquiera familiarizado con el estado de la política judía como incomprensible para los extraños que se reunirán en San Francisco y que distinguirán a ambas partes solamente por sus *memoranda*, pues sus peticiones son, en todos los aspectos esenciales, tan buenas como idénticas: la adopción de una carta de derechos internacional, la solución del problema de los apátridas, la restauración de los derechos judíos y de la propiedad judía, y el castigo de todos los crímenes de guerra cometidos contra los judíos. Finalmente, sobre la disputada cuestión de Palestina, ambas partes están bastante unidas en su tajante oposición, por principio, al Libro Blanco, del mismo modo que ambas adoptan una posición positiva con respecto a la posible transformación del Mandato en una Administración internacional. A causa de su demanda adicional de un Estado judío, la Conferencia Judía de Estados Unidos no alberga ilusiones acerca de sus posibilidades en la reunión de San Francisco, donde los árabes se sientan con completos e iguales derechos, mientras que la Agencia Judía solamente puede confiar en ser escuchada en ciertas negociaciones. Aparte de este hecho, está la afirmación de Churchill de hace unas pocas semanas, según la cual *la cuestión palestina será discutida después de la guerra*.

La peculiaridad de todas las demás demandas es que tienen poca importancia política práctica. La carta de derechos internacional tiene muchas posibilidades de ser honrada con una aprobación solemne. Ello tendría tanto significado como la aceptación solemne de la resolución en

la Conferencia Democrática Interamericana de México en 1944, que, tal y como fue propuesto por la delegación mexicana, renunciaba a toda forma de discriminación en asuntos de inmigración, tras lo que el gobierno mexicano cerró las puertas del país a casi cualquier inmigrante no procedente de España o del hemisferio occidental.

En cuanto a la *restauración de los derechos judíos*, a estas alturas está claro que ya no habrá más tratados con respecto a las minorías (que constituyeron la base esencial para los derechos de todas las comunidades judías de Europa del Este). Y con ello queda la restauración de la propiedad judía. Lo único notable a este respecto es que hasta ahora ningún sector judío ha tenido el coraje de pronunciarse contra las reparaciones individuales —con las que hemos sufrido las peores experiencias en todas partes— y a favor de una restitución colectiva, donde las comunidades judías harían de querellantes y los Estados nacionales de agentes de la restitución.

La verdadera diferencia entre estos dos asesores judíos no está tanto en sus peticiones prácticas como en el trasfondo político de sus organizaciones. El Comité Judío de Estados Unidos representa solamente a la comunidad judía estadounidense o, mejor dicho, a una pequeña parte de ella. La Conferencia, sin embargo, ha intentado inmediatamente convertir su invitación, extendida solamente a la comunidad judía estadounidense, en una especie de representación de la comunidad judía mundial. Junto con el Congreso Judío Mundial, como representante de todas las organizaciones judías europeas, y la Junta de Representantes de los Judíos Británicos, ha formado un Comité conjunto que ha enviado

invitaciones a los judíos de Sudáfrica y de la Rusia soviética.

En todas las cuestiones concernientes a Palestina se han tomado medidas para la *cooperación más estrecha posible con la Agencia Judía*, que presumiblemente estará representada por Nahum Goldmann y Eliécer Kaplan, que asistirán en calidad de observadores. Esta alianza debe ser bienvenida, pues con ella se evita cualquier apariencia de que los judíos estadounidenses hayan asumido el liderazgo de la comunidad judía mundial de un modo antidemocrático y paternalista.

Ésta, pues, es la historia judía que precede a la conferencia de San Francisco. Sin duda alguna se discutirán allí cuestiones de gran interés para los judíos, las más importantes: la sustitución del Mandato por una administración internacional y el estatus de los apátridas. Sin embargo, resulta más que cuestionable que los asesores judíos de la delegación estadounidense sean capaces de ejercer alguna influencia real en la forma que adoptarán estos asuntos vitales.

Política judía

Si la horrible catástrofe de la comunidad judía europea y la difícil y triste lucha por formar un ejército judío y obtener el reconocimiento de los judíos como un aliado de las Naciones Unidas da como resultado que, finalmente, nos hagamos conscientes de que, a pesar de nuestros millonarios y de nuestros filántropos, nosotros, los judíos, nos contamos entre los pueblos oprimidos de la tierra, y que es más fácil que nuestros Rothschilds se conviertan en pedigüeños y buhoneros que nuestros pedigüeños y buhoneros se conviertan en Rothschilds; en otras palabras, si esta guerra nos politiza y nos mete en la cabeza que la lucha por la libertad es tanto como la lucha por la existencia, entonces y solamente entonces podrán nuestros nietos recordar y llorar a los muertos y vivir sin vergüenza.

Aquellos pueblos que no hacen la historia, sino que simplemente la sufren, tienden a verse a sí mismos como las víctimas de sucesos sin sentido, abrumadores e inhumanos, tienden a quedarse mano sobre mano y a esperar milagros que nunca suceden. Si en el curso de esta guerra no nos despertamos de esa apatía, no habrá lugar para nosotros en

el mundo de mañana. Quizá nuestros enemigos no tengan éxito en aniquilarnos completamente, pero aquellos de nosotros que sigamos con vida seremos poco más que cadáveres vivientes.

Los únicos ideales políticos que puede tener un pueblo oprimido son la libertad y la justicia. Su única forma de organización posible es la democracia. Uno de los más graves impedimentos a la política judía —y no sólo a la judía— es el hecho de que, en nuestro actual mundo intelectual, aquellos ideales y esta forma de organización han sido corrompidos y arrastrados por el lodo por una mentalidad bohemia desarraigada. Durante casi cincuenta años, una generación tras otra ha declarado su desdén por las ideas «abstractas» y su admiración por la bestialidad. La libertad y la justicia se consideran conceptos para débiles ancianos. Las palabras *égalité*, *liberté* y *fraternité* de los revolucionarios franceses son tomadas como signos de impotencia, de una anémica voluntad de poder y, como mucho, un pretexto para hacer mejores tratos. La denominada «generación joven» —cuya edad oscila entre los 20 y los 60 años— pide a sus políticos astucia (pero no carácter), oportunismo (pero no principios), propaganda (pero no programas). Es una generación que ha caído en el hábito de construir su *weltanschauung* a partir de una confianza vaga en los grandes hombres, en la sangre, la tierra y los horóscopos.

La política que surge de esta mentalidad se denomina *realpolitik*. Sus figuras centrales son el hombre de negocios, que acaba siendo político por el convencimiento de que la política no es más que un inmenso acuerdo mercantil con inmensas ganancias y pérdidas, y el gánster que declara:

«Cuando oigo la palabra *cultura* echo mano a mi revólver». Una vez que las ideas «abstractas» fueron reemplazadas por la especulación bursátil «concreta», resultó fácil que la justicia abstracta cediese el paso a los revólveres concretos. Lo que parecía una rebelión contra todos los valores morales ha llevado a una especie de idiotismo colectivo: cualquiera que pueda ver más allá de su propia nariz es acusado de vivir en un mundo de fantasía. Lo que parecía una rebelión contra el intelecto ha llevado a la infamia organizada: la fuerza hace el derecho.

El desdén de la democracia y la alabanza de las formas dictatoriales de organización resultan especialmente fatales para los pueblos pequeños y oprimidos, que dependen de la firme entrega de cada individuo. Ellos, más que nadie, no pueden renunciar al modo de pensar democrático, según el cual, tal y como dijo Clemenceau durante el asunto Dreyfus, los asuntos de cada individuo son los asuntos de todos. En una dictadura, el individuo no tiene significado político —con independencia de cuántos de ellos lleven uniforme— pues el individuo ya no tiene ningún sentido de responsabilidad por nada, más allá de mantenerse con vida él mismo. Una vez que se da la orden «desde arriba» cualquier miembro de las SA que marcha en formación puede ser disparado allí mismo sin que el desfile se detenga. Cualquier miembro está preparado y dispuesto a pasar por encima del cadáver de su vecino y seguir desfilando. Y, una vez que el oportunismo del hombre de negocios ha sofocado a los pueblos y a las naciones, atomizándolos hasta que su política no es más que la política de clanes y camarillas, el despotismo lleva dicha atomización a su conclusión lógica,

hasta que, finalmente, los hijos denuncian a sus padres, y los vecinos y los amigos se denuncian los unos a los otros por el bien de sus propias carreras o de su seguridad personal.

Casi de manera global, la política judía, en la medida en que exista en absoluto, está dirigida por personas que han crecido —¡sin hacerse nunca más poderosas!— adorando el poder y el éxito oportunista. Su repugnancia por los principios, su miedo a apostar por el caballo equivocado, su admiración por aquellos que tienen el poder en este mundo y su reticencia a movilizar las energías de su propio pueblo nos han costado el despliegue de un ejército judío. En medio del torbellino monstruoso en el que el mundo se encuentra ahora, aquellos que no estén dispuestos a asumir algún riesgo con seguridad lo perderán todo. El tiempo de las soluciones intermedias ha pasado. Aquellos que creen que pueden vivir de rodillas aprenderán que es mejor vivir y morir de pie. No necesitamos a ningún practicante oportunista de la *realpolitik*, pero ciertamente tampoco necesitamos a ningún führer. El problema es, en primer lugar, que muchas organizaciones y democracias están trabajando para prevenir que los demócratas radicales hablen al pueblo; y, en segundo lugar, que nuestro pueblo —aquellos que todavía no están detrás de las alambradas— están tan desmoralizados tras haber sido gobernados por los filántropos durante ciento cincuenta años que encuentran muy difícil comenzar a reaprender el lenguaje de la libertad y de la justicia.

1942

Por qué se abrogó el decreto Crémieux

Cuatro meses y siete días después de que las tropas estadounidenses llegasen a África del Norte, el general Henri Giraud, alto comisionado francés, declaró nula y sin validez toda la legislación de Vichy que afectaba al país. El paso estuvo precedido por meses de fuerte protesta pública en Gran Bretaña y en Estados Unidos, y aparentemente se dio con cierta reticencia tras muchas explicaciones sobre el porqué del retraso. La declaración del general Giraud se hizo mediante una retransmisión radiofónica internacional el domingo, 14 de marzo, pero no fue sino hasta el día siguiente que el público británico y estadounidense supo, con considerable indignación, que había sido engañado.

Entre los juramentos de adherencia de Giraud a los principios republicanos de la Francia democrática era fácil pasar por alto una breve frase que revocaba una antigua ley de la República francesa. «Con el mismo deseo de eliminar toda discriminación racial —había dicho el general Giraud—, queda abrogado el decreto Crémieux de 1870, que instituye las distinciones entre habitantes mahometanos y judíos.» Despojada de su verborrea diplomática, esta frase quiere decir

(tal y como la prensa estadounidense enseguida explicó) que los judíos argelinos estaban siendo privados de su ciudadanía con objeto de apaciguar a los supuestamente descontentos mahometanos argelinos. Ignoraba completamente el hecho de que la ciudadanía francesa había estado al alcance de los musulmanes durante más de setenta años. ¡De un golpe relegaba a la entera población judía argelina al statu quo *de 1865! Las verdaderas razones de esta medida en medio de una guerra por la libertad de todos los pueblos no se hallan en la explicación del general Giraud, sino más bien en la tradicional sed de poder de los grupos militares y coloniales franceses.*

—LOS EDITORES, *Contemporary Jewish Record*

La política colonial de Francia, desde los días de Jean Baptiste Colbert —y en sentido contrario a la política colonial de las demás naciones europeas—, ha favorecido la completa asimilación de los nativos en sus posesiones. Iban a ser «llamados a una comunidad de vida con los franceses [...] de modo que, en último término, puedan constituir con aquellos de nosotros que emigramos a Canadá una y la misma nación». Tales fueron las instrucciones dadas por Colbert en el siglo XVII al gobernador francés de Nueva Francia, o Canadá. Las colonias transoceánicas iban a convertirse en provincias francesas, y sus habitantes en ciudadanos franceses.

A pesar de todos los cambios revolucionarios acaecidos en Francia durante los dos últimos siglos, raramente existió un gobierno que se apartase de la línea general de los

principios diseñados por Colbert y fuertemente apoyados por la Declaración de los Derechos del Hombre. Argelia, sin embargo, fue la primera colonia francesa lo suficientemente cercana como para ser directamente incorporada al cuerpo político de Francia y convertirse en una parte integral de la metrópolis.

Previamente, en 1865, el gobierno francés había diseñado los principios concernientes al trato dispensado a la población autóctona argelina, en lo tocante a su ciudadanía y su relación con la metrópolis, principios que en lo que respecta a los musulmanes no sufrieron modificación hasta 1919, fecha en los que fueron ligeramente alterados.

El primer artículo del denominado *Senatus-consulte* de 1865, de especial importancia dada la abrogación del decreto Crémieux, dice lo siguiente:

> El musulmán autóctono es francés; sin embargo, seguirá siendo gobernado por la ley musulmana. Puede ser admitido en el ejército y en la armada. Puede ser nombrado para cargos civiles en Argelia. Puede, bajo petición, serle concedida la ciudadanía francesa; pero en tal caso quedará bajo el gobierno de las leyes civiles y políticas de Francia.

El segundo artículo otorga los mismos beneficios a los súbditos judíos.

Sin embargo, ni los judíos autóctonos ni los musulmanes autóctonos se mostraron muy entusiasmados por solicitar la ciudadanía francesa. A pesar de ello, el gobierno de Napoleón III planeó naturalizar a los judíos «*en bloc*» en 1868. Dos años más tarde, el gobierno provisional francés, el Gouvernement de la Défense Nationale, con Adolphe Crémieux como ministro de Justicia, ejecutó los planes del

Segundo Imperio al decretar:

> Los judíos autóctonos de los departamentos de Argelia son declarados ciudadanos franceses. Por tanto, a partir de la promulgación del presente decreto, su estatus real y personal será gobernado por la ley francesa; todos los derechos adquiridos hasta este día siguen siendo inviolables. [...]

La naturalización de la comunidad judía argelina, que es considerada de manera general —tanto por amigos como por enemigos— como el trabajo personal de Crémieux, fue provocada por dos razones. Una fue la derrota de Francia en la guerra franco-alemana, que dejó en serio peligro el dominio de Francia en África del Norte. El decreto (firmado en Tours) fue promulgado en mitad de una crisis nacional —el emperador había abdicado y parte de su gobierno había abandonado París— y sirvió como indicación de que los judíos eran considerados como el único sector digno de confianza entre la población argelina. En efecto, en 1871 estalló una revuelta musulmana. No era, por tanto, de una importancia menor para el gobierno el tener a unos 38.000 franceses leales en la colonia en un momento en el que obviamente se avecinaban problemas.

La segunda razón se halla en el hecho de que los judíos, al contrario que los musulmanes autóctonos, estaban estrechamente ligados a la metrópolis por medio de sus hermanos franceses. Su «estatus personal», no muy diferente a las costumbres de su entorno árabe, no parecía a los franceses algo típico del pueblo judío, sino más bien malos hábitos de una pequeña parte de dicho pueblo, de algún modo extraviada, hábitos que podrían fácilmente ser corregidos por la mayoría de ese mismo pueblo. La

comunidad judía francesa, representada por el Consistoire Central, podía asumir la responsabilidad de cancelar las decisiones de los rabinos autóctonos, e incluso podía proporcionar cierta garantía para una rápida asimilación de la comunidad judía argelina. En consonancia, cuando se promulgó el decreto, el Consistoire de París obtuvo poder legal para nombrar a todos los rabinos argelinos. Mediante el decreto Crémiaux la comunidad judía argelina perdió su estatus personal y se hizo súbdita de la ley francesa. Las escuelas de la Alliance Israélite Universelle, junto con la política activa del Consistoire, asimilaron a los judíos autóctonos árabeparlantes en un período de tiempo relativamente corto, transformándolos en leales ciudadanos franceses.

Pero rápidamente aparecieron los enemigos del decreto Crémieux. El primero en oponerse a él fue M. Lambert, ministro del Interior de la nueva República francesa. Su actitud, inspirada por los círculos militares, estaba en línea con la oposición de la administración colonial francesa y de los oficiales coloniales franceses. Su resistencia al decreto Crémieux se debía en buena medida al hecho de que el nuevo estatus concedido en Argelia les privaba de mucho de su poder.

Argelia había sido gobernada por un gobernador general militar que solamente respondía ante el Ministerio de la Guerra y que era responsable tanto de la vida civil como de la seguridad militar. En ninguna otra parte de Francia la influencia militar era tan preponderante; los *préfets*, que

formaban toda la administración civil, estaban sujetos a la autoridad de los generales. La constitución del país era una especie de dictadura militar. Todo esto cambió en 1871, cuando el gobierno nombró un gobernador general civil bajo la autoridad del Ministerio del Interior. Con ello, el ejército francés perdió el único baluarte que poseía, en el que controlaba la vida civil y a los civiles.

El almirante Gueydon, que había sido gobernador general de Argelia desde 1871 hasta 1873, fue uno de los primeros en achacar las revueltas de 1871 al decreto Crémieux; a él rápidamente se sumó el general Ducrot. Ambos caballeros obviamente habían elegido olvidar los brotes anteriores de 1864. Administradores coloniales como Du Bouzet y Autun enseguida se unieron a la oposición. Hablaban en nombre de los colonos franceses en África del Norte, hombres que nunca habían compartido la concepción del gobierno central con respecto a la política colonial. Durante su estancia en Argelia habían adquirido un sentimiento de superioridad racial nunca conocido en la propia Francia, y sintieron que su posición económica y política se ponía en peligro si se concedía la ciudadanía francesa a los nativos argelinos.

Estos colonos franceses se convirtieron en la principal fuente del antisemitismo en Argelia. En general eran antinativos, pero se hicieron antijudíos cuando se concedió la igualdad a los judíos autóctonos. Por medio de su influencia y de su control casi toda la prensa argelina en la década de 1880 adoptó una posición antijudía y luchó contra el decreto Crémieux. Carteles callejeros afirmaban en 1882 que «todos los métodos para el exterminio de los judíos por

parte de los europeos son buenos y deben ser usados». Édouard Drumont, uno de los cabecillas de la agitación, expresaba la esperanza de que una campaña de antisemitismo comenzase en Argelia, y no fue defraudado; durante el escándalo Dreyfus los peores pogromos tuvieron lugar en Argel (1898), y Drumont, que no podía conseguir suficientes votos en la metrópolis, encontró suficientes franceses de su parte en Argelia como para elegirle parlamentario.

Entretanto, el Parlamento francés seguía buscando una fórmula que permitiese la asimilación y la naturalización de los demás nativos. Entre 1887 y 1897, se introdujeron numerosos proyectos de ley, que proponían la naturalización progresiva de los musulmanes argelinos. En 1915, Georges Clemenceau introdujo un proyecto de ley que hubiese otorgado a los musulmanes la ciudadanía sin tener que abandonar su estatus personal. En 1919, cuando Clemenceau era *premier*, se aprobó una enmienda al antiguo *Senatus-consulte* que aportaba algunas reformas menores, pero que seguía insistiendo en la naturalización individual.

Las razones del fracaso de la política tradicional de asimilación en un país que, más que ningún otro, ha sido organizado según el modelo de Francia, son dos. Es cierto que los nativos no querían renunciar a su estatus personal (que permitía la poligamia y la negación de todos los derechos a las mujeres) y que Francia difícilmente les hubiese otorgado la ciudadanía bajo tal circunstancia. Tanto la ley civil francesa como el código penal francés se basan en la igualdad de sexos, y el concepto islámico de autoridad paternal se halla en un conflicto fundamental con este

principio de libertad individual. Si los nativos, especialmente los *fellahin*, oprimidos por su «aristocracia autóctona, que les gobierna y les explota sin escrúpulos», no han abandonado la poligamia, ello se debe también en parte a que la mujer es la principal fuente de «mano de obra» para el *fellah*, y de hecho es la única que se puede permitir «contratar». Entre los trabajadores y los intelectuales de las ciudades, sin embargo, la poligamia casi ha desaparecido.

Mucho más importante que estas costumbres, e incluso más importante que la influencia de la aristocracia autóctona, fue la actitud de los colonos franceses, descrita por el gran político colonial y estadista francés Jules Ferry con las siguientes palabras: «Resulta difícil hacer comprender al colono europeo que existen otras leyes distintas a las suyas en un país árabe y que el nativo no debe ser moldeado según sus deseos».

Estos colonos franceses, casi todos grandes propietarios de tierras, cuya prosperidad dependía de una mano de obra nativa barata y unos agentes del gobierno amigables, vivían en permanente conflicto con los gobernadores generales nombrados por el gobierno nacional en París. Los colonos, y no el gobernador, ejercían el poder real sobre los asuntos argelinos, pues podían actuar a través de la administración. Asimismo, por medio de los diputados y los senadores del Parlamento francés, podían incluso influir sobre el gobierno central, tal y como hicieron en 1924, cuando forzaron al gobierno de Chautemps a impedir la inmigración árabe de Argelia a Francia a fin de mantener intacta su reserva de mano de obra barata.

Este gobierno de los colonos franceses, contrario a los

nativos, es posible debido al estatus políticamente inferior de éstos. Solamente los ciudadanos franceses pueden acceder a posiciones políticas clave, mientras que la población musulmana autóctona está limitada a la autoadministración local. De acuerdo con la ley de 1884 (*Loi sur l'organisation municipale*), los nativos solamente tienen derecho a votar y a ser elegidos en las Asambleas Municipales de las comunidades. Cada uno de los tres departamentos argelinos está representado por un Conseil Général, en el que tan sólo una cuarta parte de sus miembros son nativos, mientras que el resto son ciudadanos franceses. La unión de los tres Conseils Généraux forma una especie de parlamento local. El tercer cuerpo político importante es el denominado «Délégations Financières», que decide sobre los presupuestos y los impuestos. Este cuerpo está compuesto por veinticuatro representantes de los colonos franceses (es decir, grandes terratenientes), veinticuatro representantes de los demás ciudadanos franceses y veintiún nativos nombrados por el gobernador general y normalmente seleccionados entre los terratenientes árabes ricos. Los miembros de los Conseils Généraux y de las Délégations Financières, junto con el Conseil du Gouverneur (un consejo seleccionado y nombrado por el gobernador entre sus funcionarios) forman el Conseil Supérieur.

Mientras que el gobierno central buscaba la naturalización de los árabes y consideraba el decreto Crémieux como un comienzo y un modo de atraer a los árabes mediante los privilegios que daba a sus ciudadanos, sus intenciones se

han visto frustradas durante los últimos setenta años por culpa de los colonos, que han hecho uso de su poder legal para impedir la naturalización de la población autóctona. Ellos nunca reconocieron al nativo naturalizado como un ciudadano francés, y no le permitían compartir el gobierno del país. Además, la administración local ha demostrado ser mucho más fuerte que el gobierno nacional en París. El gobernador general, su único representante, ejerce muy poco poder real, tal y como quedó de manifiesto en el caso, que raya en lo trágico, de Maurice Viollette (1925-1927), uno de los mejores gobernadores que Argelia haya tenido nunca. Viollette fue prácticamente desahuciado por su propia administración al intentar aplicar la política del gobierno central.

Los pocos ciudadanos de origen árabe estaban en una peor situación que sus hermanos no naturalizados, pues —en palabras de su portavoz, S. Faci— se enfrentaban a «la repulsión de los nativos y el desprecio de los franceses». En otras palabras, el nativo musulmán que solicita la ciudadanía francesa se encuentra con el desprecio de su propio pueblo, que le tacha de *m'tourni* («chaquetero») y con el odio y la discriminación de la sociedad y la administración francesas. Además, las solicitudes de ciudadanía tienen que pasar por diversos canales administrativos, comenzando por el juez de paz. Puesto que los documentos necesarios, como un certificado de nacimiento, solamente se pueden obtener de la administración o de las Asambleas Municipales musulmanas, hostiles a cualquier naturalización, el número total de éstos concedidos hasta 1934 era de 1.359.

Después de 1919 no hubo apenas ningún año en el que

no se propusiese algún proyecto de ley en el Parlamento encaminado a normalizar el estatus de los nativos argelinos, y entre 1927 y 1937 se discutieron nueve proyectos de ley sobre ello. Se pueden distinguir en ellos tres tipos de reformas. El primero de ellos pide la representación especial y separada de los nativos dentro del Parlamento francés, sobre todo en proyectos de ley tales como los presentados por Moutet, un diputado socialista. El segundo tipo propone la naturalización sin renunciar al estatus personal. El caso más claro es la propuesta que hizo Viollette en 1931, apoyada también en 1936 por el gobierno de Blum. El tercer tipo está representado por la propuesta de Cuttoli (1935), que deseaba naturalizar a los nativos «en bloc» pero con la renuncia de su estatus personal. Según esta propuesta los nativos tendrían el derecho a rechazar la ciudadanía francesa si deseaban mantener su estatus personal. Sin embargo, ninguno de estos planes se materializó. La única propuesta apoyada por el gobierno, el plan Viollette-Blum, fue atacada con tanta violencia por los colonos franceses y sus representantes en el Parlamento que tuvo que ser abandonada.

Desde los tiempos del escándalo Dreyfus, la propaganda antisemita en Argelia nunca ha amainado. Disturbios esporádicos, aunque sangrientos, tuvieron lugar en Argel en 1898, en Orán en 1925 y en Constantina en 1934. No solamente fueron tolerados por la administración y la policía, sino que toda la atmósfera había sido preparada cuidadosamente. El gobernador general Viollette,

refiriéndose a Orán, declaró: «La política de M. Molle ha consistido exclusivamente en el antisemitismo». Y en 1935, Viollette dijo rotundamente al Senado: «Si existe antisemitismo en Argelia, estén seguros de que son los europeos quienes lo atizan».

Después de 1934, también la propaganda nazi se dejó sentir con fuerza en los países norteafricanos. Los comités panislámicos, organizados en Siria, Egipto, Túnez y Argelia, estaban dirigidos por un comité central en Berlín que, de acuerdo con el Senado francés, tenía a su disposición un fondo de 20 millones de marcos. Gritos de «Viva Hitler» eran comunes en las películas argelinas, y una propaganda considerable circulaba entre la población autóctona. No cabe duda de que estas actividades estaban apoyadas por los colonos franceses, quienes admiraban la política racial de Hitler y no podían sino sentirse felices al ver que los sentimientos violentos de la población económicamente deprimida y políticamente marginada se dirigían contra los judíos, y no contra ellos mismos.

Las elecciones de 1936 al Parlamento francés, las últimas antes del colapso, ya mostraban que el ala derecha en Argelia era mucho más fuerte que en la propia Francia, aunque los republicanos aún obtuviesen la mayoría. Pero dicha mayoría se debía principalmente a los votos de los judíos y un cierto número de funcionarios, que fueron después expulsados por el régimen de Vichy. Sin embargo, se debe recordar que las etiquetas políticas de los partidos con anterioridad a la guerra ya no reflejaban la verdadera lealtad política del candidato, y que simpatizantes de Hitler, que después se hicieron colaboracionistas, podían estar en

cualquier partido, de izquierdas o de derechas. (Laval era Radical-Socialista, y Fauré era un antiguo compañero de Blum). Por tanto, no hay que sorprenderse al saber que, aunque solamente uno de cada diez diputados argelinos elegidos en 1936 pertenecía abiertamente a un partido antirrepublicano, solamente dos diputados protestaron contra los decretos de Vichy. Y éstos pertenecían a dos pequeños partidos de centro.

Hoy los musulmanes son juzgados por las leyes francesas y los tribunales franceses en todos los asuntos, salvo aquellos contemplados por su estatus personal (matrimonio y divorcio, mayoría y minoría, sucesión y autoridad paternal), en los que la ley musulmana tiene precedencia. En cuanto súbditos franceses (nativos), sin embargo, disfrutan de los mismos derechos civiles que los ciudadanos franceses; así, desde 1864, y a pesar de su estatus personal, los nativos pueden incluso llegar a ser abogados y practicar su profesión exactamente bajo las mismas condiciones que en Francia. Pueden representar a nativos o a ciudadanos franceses (aunque se aplican códigos civiles diferentes) y pueden presentarse ante cualquier tribunal en Argelia, musulmán o francés, pues «es privilegio del abogado ejercer representación ante cualquier tribunal». Pero el sistema de administración argelino concede a la población autóctona escasa representación en los cuerpos políticos decisivos del país, y les priva de derechos tales como, por ejemplo, discutir los impuestos.

La posición de los judíos a este respecto es aún peor: no serán restituidos en los asientos que previamente ocupaban en los Conseils Généraux, de los que habían sido

desprovistos por las leyes de Vichy, pues habían sido nombrados o elegidos para ocuparlos en cuanto ciudadanos franceses, y no como súbditos nativos. Así, en asuntos de impuestos, por ejemplo, dependerán completamente de un cuerpo gubernamental que no solamente no puede representarles sino que, de hecho, demostrará ser incluso hostil a sus intereses. Y el general Giraud ya ha declarado que no se deben esperar nuevas elecciones.

En teoría, los judíos, como otros súbditos, pueden solicitar la naturalización individual. En la práctica, sin embargo, sus solicitudes se enfrentarán con una administración que es incluso más antijudía que antinativa, y que ha bloqueado la naturalización de los judíos durante los últimos setenta años. En teoría, la abrogación del decreto Crémieux no tendrá sino un efecto muy pequeño en la vida económica general de los judíos. De hecho, el único obstáculo serio —el permiso necesario para entrar en Francia, que en años recientes rara vez era concedido a los nativos— no desempeña en estos momentos un papel significativo. En la práctica, la abrogación del decreto Crémieux significa que los judíos no tendrán representación alguna en los diversos cuerpos políticos del país y que estarán en una posición peor que la de los musulmanes: ¡no tendrán representación en absoluto!

Dado que los judíos no tenían estatus personal, sino que estaban completamente sujetos a las leyes francesas, eran ciudadanos franceses, no por privilegio sino por derecho. La abrogación del decreto Crémieux, anunciada por el general

Giraud, introduce en Argelia un nuevo criterio de ciudadanía francesa, y crea una distinción entre nativos y ciudadanos que se halla en flagrante contradicción con todas las leyes francesas, con todas las instituciones francesas y con la política colonial francesa en su totalidad. Dicha distinción, en la medida en que abandona la base de la ley, la lengua y la civilización francesas, no puede basarse en otra cosa más que en el origen racial.

Si el general Giraud, en lugar de abolir el decreto Crémieux, hubiese extendido la ciudadanía francesa a todos los nativos dispuestos a aceptar la ley civil francesa y a renunciar a su estatus personal (tal y como propuso Cuttoli en 1935), hubiese resultado dudoso si bajo las actuales circunstancias él hubiera tenido algún derecho legal para realizar una modificación constitucional de ese tipo; pero al menos habría actuado de acuerdo con los criterios de la política tradicional francesa, y habría llevado a efecto una ley que ha sido discutida una y otra vez en el Parlamento. La posibilidad de revocar el decreto Crémieux, sin embargo, no ha sido mencionada en el Parlamento durante más de cuarenta años.

El general Giraud pretende haber anulado el decreto Crémieux porque causaba desigualdad entre la población autóctona y otorgaba una posición privilegiada a los judíos. En realidad, ha actuado como agente de aquellos colonos franceses que siempre quisieron poner bajo su «dictadura» al único sector de la población argelina que hasta ahora había escapado a su gobierno egoísta y arbitrario. Los colonos franceses, en otras palabras, se han aprovechado de la derrota de Francia y de su propia libertad respecto al

control de la metrópolis para introducir en Argelia una medida que nunca hubiesen podido obtener por medios legales.

Abril de 1943

Nuevos líderes surgen en Europa

Los judíos han sido las primeras víctimas del régimen nazi y los últimos en organizar un movimiento militar clandestino. Les ha llevado casi diez años superar la tradicional aversión judía a la organización militar y obtener la indispensable cooperación activa de las demás fuerzas antifascistas de Europa. Hoy, sin embargo, el ejército clandestino judío es ya un hecho consumado. Desde la gloriosa batalla en el gueto de Varsovia ha crecido en tamaño, se ha extendido a otras áreas y ha inspirado levantamientos cada vez más frecuentes en los campos de concentración. Irónicamente, sin embargo, mientras algunos judíos estaban ocupados describiendo a nuestros hermanos como víctimas indefensas y penosos candidatos a un eventual rescate y salvación, éstos han tenido la suficiente fuerza e ingenio como para organizarse en sus propias unidades judías de combate.

Unidades de combate bajo su propia bandera, levantamientos en campos de concentración, cooperación con otros movimientos clandestinos esparcidos por Europa: estos hechos resultan más tangibles y políticamente más significativos que los datos estadísticos, más bien dudosos,

que aseguran que no se puede esperar prácticamente nada de la comunidad judía europea en un futuro próximo. Aunque sea triste, es esta lucha judía, y no las lágrimas por el incontable número de los que han muerto en el gran matadero, lo que ayudará a conformar el destino de los judíos.

Ninguna invención técnica y ninguna nueva arma han determinado tan decisivamente la fisonomía de esta guerra como el papel desempeñado en ella por las organizaciones clandestinas. Aunque sus vidas estén en peligro, ellas garantizan como mínimo la misma seguridad para el miembro individual que el orden del terror con el que la mafiosa policía fascista «protege» a los ciudadanos «decentes» desorganizados. Cuando escuchamos que menos de un 4 % de los franceses que reciben órdenes de realizar trabajos forzados realmente las cumplen, nos damos cuenta de que las órdenes de deportación de los nazis se han transformado en las órdenes de reclutamiento de los movimientos clandestinos europeos. No existe ninguna escapatoria (para los judíos menos que para nadie) a la alternativa de o bien luchar contra los nazis, y de ese modo obtener una posibilidad de vida, o bien morir casi con certeza matemática. Al final, podría ser que descubramos que aquellos moralmente fuertes, que arriesgaron su vida por la causa común de la libertad, hayan sobrevivido, mientras que los elementos más débiles del pueblo, que no pudieron resistir, hayan perecido.

Aunque nadie puede predecir cuántos judíos quedarán para dar la bienvenida a los ejércitos de liberación, no hace falta sino un poco de imaginación para predecir que esos

guerrilleros nos pondrán ante los ojos un tipo de mentalidad judía enteramente nueva y un conjunto de problemas enteramente nuevos. Existe, por supuesto, el gran peligro de que la caridad judía organizada, tan poco dispuesta a deshacerse de los viejos métodos y las viejas prácticas como cualquier otra burocracia, intente tratar el problema a la manera antigua. Podría pretender enviar a sus agentes «experimentados», a quienes nadie ha preparado para encontrarse con «víctimas» orgullosas, respetuosas de sí mismas y profundamente politizadas. Existe el gran peligro de que perdamos la paz cuando perdamos a esos hombres y mujeres bien entrenados para el nuevo liderazgo judío, pero que apenas saben cómo comportarse cuando se les pone en manos de la caridad. Todos nuestros denominados, y más o menos autonombrados, «portavoces de la comunidad judía europea» resultarán ser tan poco representativos del pueblo judío en la Europa nazi como, por ejemplo, la representación de los gobiernos griego o yugoslavo en el exilio en relación a sus pueblos respectivos. La única razón por la que todavía no hemos tenido las mismas desavenencias y problemas que experimentan esos gobiernos en el exilio es que estamos más aislados de nuestro propio movimiento clandestino de lo que lo están los demás.

El mismo silencio con el que las organizaciones oficiales judías ponen un velo sobre los logros de nuestro movimiento clandestino —el tributo más o menos de rigor a su heroísmo queda constantemente atemperado por los quejidos sobre «la poca energía que queda en las víctimas de los nazis»— es prueba suficiente no sólo de nuestra falta de imaginación, sino también de nuestro deseo consciente o

inconsciente de minimizar la importancia política de esos luchadores por la causa de la libertad judía. Ciertamente, día sí y día no se nos presentan nuevos planes para la reconstrucción de posguerra que, de acuerdo con las convicciones políticas de sus autores, van desde la completa evacuación de los judíos de Europa hasta la completa restauración de las comunidades judías. Pero ningún sector, como regla, está dispuesto a conceder la palabra definitiva a las «víctimas» con mentalidad política. Ello bien podría causar el disgusto de personas que ciertamente sentirán que, como mínimo, han contribuido a su propia liberación tanto como los judíos de otros países, y, finalmente, ello podría resultar en la desintegración de fuerzas que hoy son poderosas y están bien organizadas. La cuestión principal no es qué hacer con aquellos que se las han arreglado para permanecer con vida en los campos de concentración, sino cómo cooperar con aquellos que han vivido una vida libre, si bien extremadamente peligrosa.

Dicho peligro de pérdida de los mejores elementos del pueblo judío estará gravemente acentuado por otra tendencia que ha sido señalada por un solitario predicador en el desierto, William Zukerman: la rápida desaparición del antisemitismo en todo el continente europeo. Si no fuese por esto, ni el movimiento clandestino judío, ni las unidades de combate judías, hubiesen llegado a existir. Aquí, por primera vez en su historia reciente, los judíos no están protegidos por gobierno alguno, y aquí, por primera vez, se encuentran dependiendo solamente de la solidaridad de sus vecinos. Esto no tiene que ver con esas historias sentimentales del gentil que era tan bueno que dio un pedazo de pan a un

judío, o tan decente que rehusó matarlo. Lo que ha tenido lugar es un cambio bien inequívoco en la relación entre judíos y no judíos, pero ello no significa que la cuestión judía se vaya a resolver automáticamente; pues mientras una banda de asesinos inteligentes ciertamente ha tenido éxito en hacer de la vida un verdadero infierno, nadie tendrá éxito en hacer de ella un paraíso. En otras palabras, la mera decencia o la amigabilidad nunca resolverán los problemas judíos existentes. Eso es tarea de la acción política consciente por parte del pueblo judío, en cooperación con los demás pueblos de Europa.

Sin embargo, el problema mismo ha cambiado, pues toda la estructura del pueblo ha sufrido una violenta transformación. Los peces gordos judíos, en un tiempo los amos absolutos de la política judía, brillan por su ausencia. Los judíos franceses, alemanes e italianos forman grupos de combate con sus hermanos de Europa del Este, codo con codo. Ya no existe el fantasma del «judío de todas partes y de ninguna», cuya identidad nadie conoce realmente: el miembro de una «minoría nacional», o de una comunidad religiosa, o de la más poderosa organización internacional, o la personificación de las «fuerzas ocultas tras el escenario». Tanto los judíos como los no judíos saben ya de sobra que los judíos sufren y luchan porque son judíos, y no por su religión o por pertenecer a una minoría; que la legendaria organización internacional no existe y que, en cualquier caso, ciertamente no son las «fuerzas ocultas tras el escenario» que describe Hitler. En la misma medida en la que *el* judío está desapareciendo, los judíos han vuelto a la vida: organizándose, luchando, orgullosos de su bandera y

de sus actos, sufriendo y confiando en un futuro mejor; una nacionalidad como las demás nacionalidades que surgieron del suelo acogedor de la historia occidental.

Tal vez estos judíos deseen ir a Palestina. Ello sería bastante lógico, aunque no por las razones que normalmente se mencionan (es decir, por desconfianza y miedo a futuras persecuciones). Palestina no está en la Luna, y el antisemitismo racial como arma de la política imperialista no se detiene ante las puertas de la patria. El antisemitismo, si no queda obliterado en todas partes, amenazará a los judíos en cualquier parte. Las oportunidades de una integración completa, por otro lado, podrían ser muy grandes en el periodo posterior a la guerra.

Si eligiesen permanecer en Europa —y la mayoría del pueblo tendrá que hacerlo, al menos durante un largo período de transición—, nadie podrá persuadirles de que la simple restauración del *statu quo* anterior, la simple reintegración, sea posible ni deseable. Y, de nuevo, no por el odio a los judíos, no por alguna reacción hostil por parte de los pueblos no judíos, sino por la organización de los propios judíos. Para bien o para mal, los judíos individuales ya no existen en un número significativo. Si planeásemos restaurar la vida judía de antes de la guerra, deberíamos darnos cuenta de que tendríamos que destruir las formas presentes de organización judía, y con toda probabilidad ello solamente podría ir en contra de la voluntad del pueblo judío en Europa. Y éste ha aprendido, por medio de las experiencias más amargas, que ni la igualdad individual ni la mera segregación nacional, sin una vida nacional activa (bajo el nombre de «derechos de minoría») garantiza la existencia de

un pueblo. Para ellos, el regreso a la «era dorada de la seguridad» se ha convertido en una burla, y la protección por terceros poderes —ya sean gobiernos o hermanos en puestos de poder en otros países—, en una ilusión. Tanto si deciden adoptar un papel activo en la construcción de Palestina, o convertirse en parte de la comitiva de las naciones europeas, ciertamente insistirán en un nuevo estatus político para los judíos *en tanto que judíos.* Hoy, como parte de la clandestinidad europea, se organizan y se reconocen como una entidad distintiva. En el mero hecho de izar la bandera azul y blanca han manifestado su voluntad política. Han izado la bandera de todo el pueblo judío. Los demás movimientos clandestinos, al cooperar con esta bandera, han indicado la dirección para una solución del problema judío. No puede traer nada bueno ignorar esas voces con el silencio o la piedad. Mejor haríamos en prepararnos para un nuevo liderazgo judío que surja de las filas de la clandestinidad judía, de igual modo que surgirá de los movimientos clandestinos de todos los pueblos europeos.

1944

Un camino hacia la reconciliación de los pueblos

I

Se ha dicho a menudo que Alemania fue el primer país conquistado por Hitler, pero ello es correcto solamente si no nos olvidamos de añadir que dicha conquista estuvo apoyada por una gran parte de la población alemana, y que se encontró con la tolerancia pasiva, o incluso la aprobación tácita, de partes aún mayores. En cualquier caso, Hitler comenzó su avance criminal por Europa y su destrucción de las naciones europeas con la aniquilación de la nación alemana, que ha perecido bajo la infamia de Dachau y Buchenwald, de las cámaras de tortura y de las Leyes de Núremberg, y de las campañas de exterminio contra mujeres, ancianos y niños. El fantasma sangriento de la raza alemana ha surgido de entre las ruinas de la nación alemana. Lo que queda es el pueblo alemán, del cual en torno a un millón están sentados en los campos de concentración de Hitler.

Aquel día en Compiègne, cuando Pétain estampó su firma en los infames párrafos del armisticio franco-alemán,

que exigía que todo refugiado en Francia fuese entregado a los nazis, incluso aquellos que habían luchado bajo la bandera francesa, en ese memorable día Pétain hizo trizas la tricolor y aniquiló la nación francesa. De igual manera, esta aniquilación halló la aprobación de una parte considerable de la población francesa y la tolerancia tácita de una parte aún mayor. Después de todo, era bien sabido que la mayoría de los refugiados en cuestión eran judíos. El gobierno de Vichy podía confiar en la misma indiferencia con la que los franceses habían tolerado la infamia de los campos de concentración españoles, del trato de la Tercera República a los refugiados y de una derrota sin batalla. Podía confiar aún más en la tradición antisemita local de Francia, que los franceses recordaron orgullosos cuando transformaron los campos de concentración para refugiados en campos de concentración —y de deportación— para los judíos. La nación francesa pereció; lo que queda es el pueblo francés luchando contra su exterminio físico mediante las bombas y el sabotaje.

El mundo de las naciones europeas, nacido de la Revolución francesa y fundado por los ejércitos triunfantes de Napoleón, nunca ha sido completamente realizado. Fueron los pueblos pequeños, cuyo desarrollo completo en términos económicos y políticos era impedido por las grandes naciones, quienes dieron forma a la famosa dinamita que hizo estallar la primera guerra mundial. La cuestión judía era parte de estos problemas nacionales irresueltos en Europa. Los judíos, el único pueblo europeo que nunca ha sido capaz de establecer su propia área de asentamiento, fueron, en último término, la minoría por

excelencia: una minoría en todas partes, mayoría en ninguna. Lejos de ser extraña o irrelevante para la política europea, la cuestión judía se convirtió en el símbolo de todas las cuestiones nacionales irresueltas de Europa.

Las naciones europeas miraban con indiferencia mientras el miembro más débil de la familia, el perenne hijo adoptivo, primero veía arrebatadas sus exigencias nacionales en Palestina y después se veía amenazado con la pérdida de su existencia física en la diáspora. Han pagado un alto precio por su despreocupación, pues el antisemitismo ha resultado ser el agente de una fermentación destructiva de todo el mundo europeo. Al menos por ahora, el precio de su antisemitismo es la pérdida de su existencia como naciones. Una tras otra permitieron a las hordas asesinas cruzar sus fronteras casi sin luchar, pues imaginaban que se trataba «solamente» de un asunto de judíos. En primer lugar fueron los alemanes, quienes durante mucho tiempo creyeron que la Gestapo y sus cámaras de tortura habían sido ideadas solamente para los judíos. Hasta que, finalmente, Francia decidió sumarse a la danza de la muerte dando más o menos la bienvenida a las «elegantes formaciones» del ejército nazi, firmemente convencida de que las únicas cabezas en juego eran las de los judíos y otros «desagradables extranjeros». Por no mencionar a Polonia y a Rumanía, que esperaban suprimir su propia miseria de un golpe con pogromos de su propia factura.

Pero ahora se ha dado la vuelta a la tortilla. Los nazis, que creían haber descubierto que el terror es el medio más efectivo de propaganda, han conseguido, contra su propia voluntad, enseñar nuevamente a estos pueblos —con una

rapidez desconocida previamente en la historia— los conceptos sobre los que se basa toda política: la libertad y la justicia. El malestar crece por toda Europa. Los pueblos nórdicos, empuñando las armas, rehúsan a ser incluidos en la «raza soberana». El clero francés, que en cierto momento había esperado recuperar al pueblo para la Iglesia con el antisemitismo, y con cuyo apoyo había contado Pétain firmemente, ha descubierto que es posible llenar las iglesias rezando *por* los judíos y pidiendo a los creyentes que protejan a los judíos de la policía. Ante las mismas narices del ejército alemán de ocupación, el obispo de París se paseó llevando una estrella amarilla, enseñando el cristianismo práctico del modo más palpable. En Yugoslavia, las tropas de Mijailovitch están liberando a los judíos de los campos de concentración, armándolos y luchando a su lado en la gran batalla de la liberación. En Holanda, en Bélgica, en Dinamarca, la imagen es la misma en todas partes: la rebelión salta precisamente por el mismo asunto que dio comienzo a la derrota moral previa a la subsiguiente derrota militar, el asunto de cómo se trata a los judíos.

Los nazis están intentando desesperadamente apartar a los judíos de todas las áreas donde su mera presencia proporciona un punto focal de rebelión entre la población local. Los deportan a regiones que aún pueden ser consideradas antisemitas y, por tanto, firmes del lado de los nazis. Pero no hacen más que echar gasolina al fuego, y no han tenido más remedio que aprender que bajo ciertas circunstancias la gente tiene buena memoria; que bajo ciertas circunstancias los desaparecidos y los muertos hablan un lenguaje más alto y más claro que aquellos que

están vivos y cercanos.

II

Estos sucesos nos lanzan a nosotros, los judíos, hacia una constelación política para la que no existe precedente en la historia moderna. Desde la formación del Estado-nación hemos sido más o menos protegidos (y a veces privilegiados) por diversos gobiernos y rechazados con mayor o menor fiereza (a veces perseguidos) por la sociedad. Más y más sectores de la sociedad, en conflicto con sus propios gobiernos, se volvieron antisemitas durante los últimos cincuenta años, hasta que finalmente, con el colapso del Estado-nación como Estado de derecho, las persecuciones de los judíos por razones de Estado comenzaron a tener lugar. Que una sociedad intente protegernos de medidas tomadas por el Estado —tal y como ha sucedido entre los franceses y los holandeses, que se han revelado contra sus gobiernos en nombre de sus propios judíos, y a veces incluso en nombre de los extranjeros— es un hecho tan inédito en la historia judía que llevará, sin duda, por lo menos veinticinco años para que esta nueva realidad entre en la cabeza de aquellos de entre nosotros que practican la *realpolitik*.

Los judíos harían bien en prestar mucha atención a estos primeros síntomas de lo que está por venir. La catástrofe en Europa ha significado el final no solamente de los Estados-nación, sino también de los conflictos y de las disputas entre aquellos pueblos que se las han arreglado para formar una

nación y aquellos que, como los judíos, han seguido siendo simplemente un pueblo. Es difícil decir qué demostró ser más efectivo a este respecto, los ejércitos de Hitler o el sentido de la propia vergüenza de cada nación. En cualquier caso, todos son una vez más simplemente pueblos que esperan la liberación nacional, una liberación que presumiblemente se puede realizar esta vez solamente en una Europa federada según las pautas de lo que ya Napoleón tenía en mente. La Revolución francesa, que trajo los derechos humanos a los judíos al precio de su emancipación nacional, está a punto de dar su segundo gran paso.

A la altura de las peores persecuciones en la historia judía, los judíos han sufrido horribles pérdidas durante los últimos años, pero existen ahora muchas posibilidades de que se produzca una nueva orientación en la política nacional judía. Por primera vez desde finales del siglo XVIII, y precisamente en el mismo momento en el que se puede decir que no existe nada parecido a una influencia judía sobre los poderosos de la tierra, otros pueblos nos han declarado su solidaridad. Debiera parecer claro a cualquier persona con entendimiento y a cualquier demócrata que se puede esperar más de esta solidaridad que de cualquiera de las protecciones que se nos concedieron en el pasado.

Esta guerra es una guerra del «hombre común», tal y como lo ha expresado Henry Wallace, el vicepresidente de Estados Unidos. Tendremos que hacer nuestras demandas sobre Palestina entre pueblos que vuelven a despertar, tendremos que dirigir nuestras palabras al hombre común, al ciudadano medio de las naciones democráticamente organizadas. Es él quien, durante el curso de esta guerra —y,

sin duda, mucho más después de ella— llegará a comprender los problemas del pueblo judío mejor que todos los funcionarios de todas las administraciones coloniales del mundo. Él se percatará, por su propio interés, de que no puede haber una solución a los problemas nacionales sin un territorio nacional, y por el bien de su propio honor nacional se verá obligado a practicar la justicia. Y él comprenderá todo esto tanto mejor cuanto más bajo haya caído en el abismo de la vergüenza nacional, al que le ha arrojado una injusticia fundamental.

Justicia para un pueblo, sin embargo, solamente puede querer decir justicia nacional. Uno de los derechos humanos inalienables de los judíos es el derecho a vivir y, si hace falta, a morir como judío. Un ser humano solamente puede defenderse como la persona que está siendo atacada. Un judío puede preservar su dignidad humana solamente si puede ser humano en tanto que judío. Para un judío —en un tiempo en el que se persigue a su pueblo y en el que los pedazos de desierto que él ha convertido en fértiles campos, gracias al trabajo de sus manos, están bajo amenaza—, ello significa luchar por la libertad de su pueblo y la seguridad de su tierra. Tan cierto como que la humanidad es deshonrada con cada judío perseguido, los pocos judíos a los que graciosamente les ha sido permitido tomar parte en esta guerra como soldados coloniales británicos no pueden compensar dicha deshonra. Un pueblo que ya no se defiende a sí mismo de sus enemigos ya no es un pueblo, sino un cadáver viviente. Un pueblo al que los demás no le permiten defenderse de sus enemigos está condenado a un destino tal vez bastante elevado, humanamente hablando, pero sin

ningún valor político: víctima de la historia universal.

III

De todos los pueblos de Europa ninguno tiene un interés objetivo mayor en ver a un verdadero ejército judío tomar parte en la batalla que el alemán. Mucho mayor que la indignación por haber desatado esta guerra es la infamia de hacer la guerra a los indefensos. La sangre de las víctimas asesinadas elevará sus gritos al cielo mucho más sonoramente que la sangre de los enemigos muertos. Una de las leyes de vida en la comunidad humana es que toda víctima —pero no el enemigo conquistado— clama venganza. Así lo entendió un cierto protestante alemán —que ciertamente no puede ser sospechoso de filosemitismo— cuando dijo en abril de 1933: «La sangre de estos judíos caerá sobre nuestros hijos y sobre los hijos de nuestros hijos». Solamente una lucha en la que todas las víctimas tomen partido —y en la que finalmente, los nazis de todos los países sean aislados y conquistados por aquellos sobre los que gobiernan ahora— puede anticipar esta venganza y eliminarla.

Hoy muchas personas de herencia alemana se sienten avergonzadas de lo que los nazis han hecho en nombre de su pueblo. Muchos de ellos creen que ya han hecho bastante declarándose filosemitas, expresando su simpatía a sus amigos judíos, concediendo a alguna asociación judía una apariencia de paridad al añadir su nombre a la lista o

llegando incluso a declarar que para ellos no hay judíos. Bien, podemos comprender los motivos de estas personas, y conocemos demasiado bien cuán frecuentemente son los propios judíos quienes les fuerzan a adoptar esas absurdas posiciones personales. Pero eso no evita que tales actitudes sean, como mínimo, políticamente irrelevantes, y normalmente dañinas. Solamente es necesario imaginar a las democracias, tan duramente difamadas por Hitler, diciendo en su defensa que realmente no existen; ése sería el mismo tipo de sabiduría que aconseja el suicidio como medio para evitar ser asesinado. Tan cierto como que Hitler está dispuesto a exterminar a los judíos o a los demócratas a escala global, es el hecho de que solamente se puede evitar que lleve a cabo sus intenciones si aquellos bajo amenaza se deciden a confirmar su existencia defendiéndose con sus propias manos. De igual modo que un hombre amenazado de muerte no debiera hacer caso a un amigo que le sugiere el suicidio como solución a su problema, los judíos no debieran confiar en amigos que tratan de convencerles de que el suicidio colectivo es el mejor modo de asegurar su seguridad colectiva.

Lo que demandamos de las Naciones Unidas no es nada más que la demostración de la misma solidaridad hacia nosotros que ya nos han demostrado muchos pueblos europeos bajo la presión de la maquinaria de terror nazi. No queremos promesas de que nuestros sufrimientos serán «vengados», queremos luchar; no queremos misericordia, queremos justicia. «*Il faut toujours rendre justice avant d'exercer la charité*» (Malebranche), que se puede traducir así: «Aquel que no practica la justicia no tiene derecho a la

clemencia». La clemencia sin justicia es uno de los más poderosos cómplices del diablo: calma la indignación y sanciona las estructuras que el diablo ha creado. La libertad, por otra parte, no es el premio a los sufrimientos padecidos, y no se acepta la justicia como si fuesen las migajas de la mesa de los ricos.

Durante el año pasado, un gran número de estadounidenses de herencia alemana ha declarado su simpatía hacia el movimiento por la creación de un ejército judío. Algunos han llegado incluso más lejos y han tomado parte activa en dicha cuestión, sumamente importante en la lucha del pueblo judío por sus derechos. Solamente ellos son los verdaderos representantes de ese millón de alemanes que Hitler ha recluido en los campos de concentración. Con su apoyo a la justa participación de los judíos en esta guerra —que realmente es su guerra— han realizado una contribución mayor que todos esos antifascistas judíos o no judíos que creen hacer algo en beneficio de los judíos defendiendo su no existencia.

Las Naciones Unidas no estarán completas mientras no estén dispuestas a sentarse a la misma mesa con el paria de los pueblos del mundo. De igual modo que el destino de los judíos hoy se ha convertido en el símbolo de lo que parece ser el gobierno del diablo en la tierra, así también el verdadero criterio para la justicia de esta guerra se verá en la medida en que las demás naciones estén dispuestas a combatir esta batalla, nuestra batalla, su batalla, la batalla de la humanidad, codo con codo al lado de los judíos.

1942

Nosotros, los refugiados

Enero de 1943

En primer lugar, no nos gusta que nos llamen «refugiados». Nosotros mismos nos llamamos unos a otros «recién llegados» o «inmigrantes». Nuestros periódicos son diarios para «estadounidenses de lengua alemana» y, por lo que yo sé, no hay ni hubo nunca ningún club fundado por los perseguidos de Hitler cuyo nombre indicara que sus miembros eran refugiados.

Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política. Bien, es verdad que nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros nunca soñó con tener una opinión política radical. Con nosotros, el significado del término «refugiado» ha cambiado. Ahora «refugiados» son aquellos de nosotros que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir ayuda de comités de refugiados.

Antes de que estallara esta guerra éramos todavía más

sensibles al hecho de que nos llamaran refugiados. Hicimos todo lo que pudimos para demostrar a los demás que no éramos más que inmigrantes ordinarios. Declaramos que habíamos partido por nuestra propia libre voluntad a países de nuestra elección, y negamos que nuestra situación tuviera algo que ver con los «llamados problemas de los judíos». Sí, nosotros éramos «inmigrantes» o «recién llegados» que habíamos dejado nuestro país porque un buen día ya no nos convenía quedarnos, o por razones puramente económicas. Queríamos rehacer nuestras vidas, eso era todo. Para rehacer la propia vida hace falta ser fuerte y optimista. De modo que nosotros somos muy optimistas.

Nuestro optimismo, ciertamente, es admirable, aunque lo digamos nosotros mismos. La historia de nuestra lucha ha llegado por fin a conocerse. Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianeidad de la vida familiar. Perdimos nuestra ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas.

No obstante, tan pronto como fuimos rescatados —y la mayoría de nosotros lo fue varias veces—, empezamos nuestras nuevas vidas y tratamos de seguir tan fielmente como nos fue posible todos los buenos consejos que nuestros salvadores nos dieron. Nos dijeron que olvidáramos, y nosotros olvidamos más rápido de lo que nadie podría nunca imaginar. De manera amistosa se nos recordó que el nuevo

país se convertiría para nosotros en un nuevo hogar, y tras cuatro semanas en Francia o seis semanas en Estados Unidos pretendíamos ser franceses o estadounidenses. Los más optimistas de entre nosotros añadirían incluso que su vida anterior la habían pasado en una especie de exilio inconsciente y sólo su nuevo país les enseñaba ahora qué aspecto tiene realmente un hogar propio. Es cierto que a veces planteamos objeciones cuando nos dicen que olvidemos nuestro trabajo anterior, y normalmente resulta duro renunciar a nuestros ideales anteriores si está en juego nuestra posición social. Con el idioma, de todos modos, no encontramos dificultades: después de sólo un año, los optimistas están convencidos de que hablan el inglés tan bien como su lengua materna, y pasados dos años juran solemnemente que lo hablan mejor que cualquier otra lengua (su alemán es un idioma que apenas recuerdan).

Para olvidar más eficazmente preferimos evitar cualquier alusión a los campos de concentración o de internamiento que conocimos en casi todos los países europeos: podría interpretarse como pesimismo o falta de confianza en la nueva patria. Además, ¿cuántas veces nos han dicho que a nadie le gusta escuchar todo eso? El infierno ya no es una creencia religiosa ni una fantasía, sino algo tan real como las casas, las piedras y los árboles. Aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos.

Ni siquiera entre nosotros mismos hablamos sobre ese pasado. En lugar de ello, hemos encontrado nuestra propia

manera de dominar un futuro incierto. Ya que todo el mundo planea y desea y espera, también nosotros lo hacemos. Aparte de estas actitudes humanas generales, intentamos, sin embargo, aclarar el futuro de manera más científica. Después de tanta mala suerte queremos un rumbo tan seguro como un arma. Por tanto, dejamos atrás la tierra con todas sus incertidumbres y elevamos nuestros ojos al cielo. Las estrellas nos dicen —mejor que los periódicos— cuándo será derrotado Hitler y cuándo nos convertiremos en ciudadanos estadounidenses. Creemos que las estrellas son consejeras más dignas de confianza que todos nuestros amigos; nos enteramos por ellas de cuándo hemos de almorzar con nuestros benefactores y de cuál es el día más propicio para rellenar uno de esos innumerables cuestionarios que acompañan nuestra vida presente. A veces no nos fiamos ni siquiera de las estrellas, sino más bien de las líneas de nuestra mano o de los signos de nuestra grafía. De esta manera sabemos menos sobre acontecimientos políticos pero más sobre nuestro propio querido yo, aun cuando el psicoanálisis haya pasado hasta cierto punto de moda. Aquellos tiempos felices son un pasado en el que aburridas damas y caballeros de la alta sociedad conversaban sobre las geniales travesuras de su primera infancia. Ya no necesitan más historias de fantasmas; son experiencias reales lo que hace que sus carnes se estremezcan. Ya no hay necesidad de hechizar el pasado, está suficientemente hechizado en la realidad. Así, a pesar de nuestro franco optimismo, usamos todo tipo de trucos mágicos para convocar a los espíritus del futuro.

Yo no sé qué recuerdos y qué pensamientos moran de

noche en nuestros sueños. No me atrevo a pedir información, ya que también yo preferiría ser una optimista. Pero a veces imagino que al menos por la noche pensamos en nuestros muertos o recordamos los poemas que una vez nos entusiasmaron. Podría incluso entender que nuestros amigos de la Costa Oeste, durante el toque de queda, hayan tenido ideas tan curiosas como la de creer que no somos sólo «futuros ciudadanos» sino actuales «extranjeros enemigos». A la luz del día, por supuesto, nos convertimos sólo «técnicamente» en extranjeros enemigos: todos los refugiados lo saben. Pero cuando razones técnicas te impidieron dejar tu casa durante las horas de oscuridad, ciertamente no fue fácil evitar oscuras especulaciones sobre la relación entre lo técnico y lo real.

No, algo va mal con nuestro optimismo. Están entre nosotros aquellos extraños optimistas que, habiendo pronunciado un montón de discursos optimistas, vuelven a casa y encienden el gas o hacen uso de un rascacielos de forma un tanto inusitada. Parecen demostrar que nuestro proverbial buen humor se basa en una peligrosa predisposición a la muerte. Educados en la convicción de que la vida es el más alto bien y la muerte, la mayor desgracia, nos hemos convertido en testigos y víctimas de terrores peores que la muerte (sin haber podido descubrir un ideal más alto que la vida). De este modo, aunque la muerte ha perdido para nosotros su horror, no hemos llegado a tener ni la voluntad ni la capacidad de arriesgar nuestras vidas por una causa. En lugar de luchar —o de pensar en cómo ser capaces de devolver los golpes— los refugiados nos hemos acostumbrado a desear la muerte a amigos o

parientes; si alguien muere, nos alegramos al imaginar todo el sufrimiento del que se ha librado. Finalmente, muchos terminamos por desear también para nosotros la posibilidad de ahorrarnos algún sufrimiento, y actuamos en consecuencia.

Desde 1938 —desde la invasión de Austria por Hitler— hemos visto con qué rapidez el locuaz optimismo podía tornarse en mudo pesimismo. Conforme iba pasando el tiempo, nos poníamos peor: aún más optimistas y aún más propensos al suicidio. Los judíos austríacos bajo Schuschnigg eran personas tan alegres…; todos los observadores imparciales los admiraban. Era maravilloso verlos tan profundamente convencidos de que nada podía sucederles. Pero cuando las tropas alemanas invadieron el país y los vecinos gentiles empezaron a provocar disturbios frente a las casas judías, los judíos austríacos empezaron a suicidarse.

A diferencia de otros suicidas, nuestros amigos no dejan explicación alguna de su acto, ninguna acusación, ningún cargo contra un mundo que ha forzado a un hombre desesperado a hablar y a comportarse alegremente hasta su último día. Las cartas que dejan son documentos convencionales, sin importancia. Así, los discursos fúnebres que pronunciamos ante sus tumbas abiertas son breves, turbados y llenos de esperanza. Nadie se preocupa por los motivos, parecen estar claros para todos nosotros.

Hablo de hechos impopulares; y el que, para probar mi

opinión, no disponga siquiera de los únicos argumentos que impresionan a la gente de hoy —las cifras— aún empeora las cosas. Incluso aquellos judíos que niegan con vehemencia la existencia del pueblo judío nos dan bastantes probabilidades de supervivencia por lo que hace a las cifras: ¿de qué otra manera podrían probar que sólo unos pocos judíos son criminales y que muchos judíos están muriendo como buenos patriotas caídos en tiempo de guerra? Gracias a su esfuerzo por salvar la vida estadística del pueblo judío sabemos que éste tiene el índice más bajo de suicidios de todas las naciones civilizadas. Yo estoy bastante convencida de que esas cifras ya no son correctas, pero no puedo probarlo con nuevas cifras, aunque ciertamente puedo hacerlo con nuevas experiencias. Esto podría ser suficiente para aquellas almas escépticas que nunca estuvieron demasiado convencidas de que la medida del cráneo de una persona da una idea exacta de su contenido, o de que las estadísticas de delitos indican el nivel exacto de la ética nacional. De cualquier manera, dondequiera que los judíos europeos estén viviendo hoy, ya no se comportan con arreglo a leyes estadísticas. Los suicidios tienen lugar no sólo entre la gente presa del pánico en Berlín y en Viena, en Bucarest o en París, sino también en Nueva York y en Los Ángeles, en Buenos Aires y en Montevideo.

Por otro lado, se ha informado poco sobre los suicidios en los guetos y en los propios campos de concentración. Cierto que teníamos muy poca información de Polonia, pero sí hemos estado bastante bien informados sobre los campos de concentración alemanes y franceses.

En el campo de Gurs, por ejemplo, donde tuve la ocasión

de pasar algún tiempo, oí hablar de suicidio una sola vez, y se trataba de una propuesta de acción colectiva, aparentemente un tipo de protesta concebido para fastidiar a los franceses. Cuando algunos de nosotros observamos que en cualquier caso nos habían enviado allá «*pour crever*», el estado de ánimo general se tornó de pronto en violenta voluntad de vivir. La opinión general sostenía que uno debía ser anormalmente asocial y despreocupado de los acontecimientos generales si era todavía capaz de interpretar el desastre global como un caso de mala suerte personal e individual y, en consecuencia, terminaba con la propia vida personal e individualmente. Pero esas mismas personas, tan pronto como volvieron a sus propias vidas individuales, al verse enfrentadas con problemas individuales similares, se entregaron una vez más a ese insensato optimismo que es la antesala de la desesperación.

Somos los primeros judíos no religiosos perseguidos, y somos los primeros que, no sólo *in extremis*, respondemos con el suicidio. Quizás estén en lo cierto los filósofos que enseñan que el suicidio es la última y suprema garantía de la libertad humana: no siendo libres para crear nuestras vidas ni el mundo en el que vivimos, lo somos, no obstante, para tirar nuestra vida por la borda y abandonar este mundo. Los judíos piadosos, ciertamente, no pueden realizar esta libertad negativa; entienden el suicidio como un asesinato, es decir, la destrucción de lo que el hombre no puede nunca producir, una interferencia en los derechos del Creador. *Adonai nathan veadonai lakach* («El Señor nos lo dio, el Señor nos lo quitó»); y añadirían: *Baruch shem adonai* («Bendito sea el nombre del Señor»). Para ellos, el suicidio,

lo mismo que el asesinato, significa un ataque blasfemo a la creación en su conjunto. El hombre que se da muerte afirma que no merece la pena vivir la vida y que el mundo no es digno de albergarlo.

Sin embargo, nuestros suicidas no son rebeldes locos que lanzan un desafío a la vida y al mundo, que intentan matar en sí mismos al universo entero. La suya es una manera silenciosa y modesta de esfumarse; parecen disculparse por la violenta solución que han hallado a sus problemas personales. En su opinión, por lo general, los acontecimientos políticos no tienen nada que ver con su destino individual; tanto en los buenos como en los malos tiempos, ellos creen únicamente en su personalidad. En esta ocasión encuentran en sí mismos unas misteriosas carencias que les impiden seguir adelante. Habiéndose creído desde su más temprana infancia con derecho a una determinada posición social, se ven como unos fracasados si esa situación no puede mantenerse por más tiempo. Su optimismo es la vana tentativa de mantenerse a flote. Tras esa fachada de alegría luchan sin tregua, desesperados de sí mismos. Finalmente, mueren de una especie de egoísmo.

Si nos salvan nos sentimos humillados, y si recibimos ayuda nos sentimos degradados. Luchamos como locos por existencias privadas con destinos individuales, ya que tenemos miedo de llegar a formar parte de ese miserable hatajo de *schnorrers*[*] que muchos de nosotros, antiguos filántropos, recordamos demasiado bien. Así como en una ocasión no logramos entender que el llamado *schnorrer* era un símbolo del destino judío y no un *schlemihl*,[*] tampoco hoy nos sentimos autorizados a practicar la solidaridad

judía; no logramos darnos cuenta de que no somos tanto nosotros mismos los afectados como el pueblo judío en su conjunto. A veces nuestros protectores han reforzado decisivamente esta falta de comprensión. En efecto, recuerdo un director de una gran institución benéfica de París que, siempre que recibía la tarjeta de un intelectual judío alemán con el inevitable título de «doctor», solía exclamar a pleno pulmón: «Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer, Herr Schnorrer!».[*]

La conclusión que extraíamos de tan desagradables experiencias era bastante simple. Tener el título de doctor ya no nos colmaba, y aprendimos que para construir una nueva vida hace falta en primer lugar mejorar respecto de la anterior. Se ha inventado un bonito cuento de hadas para describir nuestro comportamiento: un infeliz perro raposero exiliado, en su desolación, comienza a hablar: «Una vez, cuando yo era un San Bernardo…».

Nuestros nuevos amigos, abrumados más bien por tantas estrellas y hombres famosos, a duras penas entienden que en el fondo de todas nuestras referencias a pasados esplendores yace esta simple verdad humana: hubo un tiempo en el que éramos personas por quienes la gente se interesaba, teníamos amigos que nos querían e incluso éramos conocidos de los caseros como personas que pagaban regularmente el alquiler. Hubo un tiempo en el que podíamos comprar nuestra comida y montar en el metro sin que nos llamaran indeseables. Nos hemos vuelto un poco histéricos desde que los chicos de la prensa empezaron a detectarnos y a decirnos públicamente que dejáramos de ser desagradables al comprar la leche y el pan. Nos

preguntamos cómo es posible hacerlo; somos ya tan condenadamente cuidadosos en cada aspecto de nuestra vida cotidiana para evitar que nadie adivine quiénes somos, qué clase de pasaporte tenemos, dónde se rellenaron nuestros certificados de nacimiento… y que no le gustábamos a Hitler. Hacemos todo lo que podemos para encajar en un mundo donde tienes que ser políticamente circunspecto cuando vas a hacer la compra.

En semejantes circunstancias, el San Bernardo crece y crece. No puedo quitarme de la cabeza a aquel joven que, cuando se esperaba que aceptara un determinado tipo de trabajo, suspiró: «Usted no sabe con quién está hablando; yo fui jefe de sección en Karstadt's [unos grandes almacenes de Berlín]». Pero está también la profunda desesperación de aquel hombre de mediana edad que, después de pasar por innumerables turnos de diferentes comités a fin de salvarse, finalmente exclamó: «¡Y nadie de aquí sabe quién soy!». Como nadie lo trataba con la dignidad debida a un ser humano, comenzó a enviar telegramas a grandes personalidades y a los importantes contactos que tenía. Aprendió rápidamente que en este mundo insensato es mucho más fácil ser aceptado como un «gran hombre» que como un ser humano.

Cuanto menos libres somos para decidir quiénes somos o para vivir como nos gusta, más intentamos construir una fachada, esconder los hechos y representar papeles. Fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero apenas cruzamos la frontera francesa, nos convirtieron en

«boches».[*] Nos dijeron incluso que teníamos que aceptar esta designación si realmente estábamos en contra de las teorías raciales de Hitler. Durante siete años interpretamos el ridículo papel de intentar ser franceses: al menos, futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra fuimos igualmente internados como «boches». Entretanto, la mayoría de nosotros, sin embargo, nos habíamos convertido efectivamente en unos franceses tan leales que no podíamos ni siquiera criticar una orden del gobierno francés; así, declaramos que nos parecía bien ser internados. Fuimos los primeros «*prisonniers volontaires*» conocidos en la historia. Después que los alemanes invadieron el país, el gobierno francés no tenía más que cambiar el nombre de la empresa: encarcelados por ser alemanes, no se nos liberó porque éramos judíos.

Es la misma historia en todo el mundo, repetida una y otra vez. En Europa los nazis confiscaron nuestras propiedades; pero en Brasil tenemos que pagar un 30 % sobre nuestros bienes, como el más leal de los miembros del *Bund der Auslandsdeutschen*.[*] En París no podíamos salir de casa más tarde de las ocho porque éramos judíos; pero en Los Ángeles se nos imponen limitaciones por ser «extranjeros enemigos». Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie logra averiguar quiénes somos realmente.

Por desgracia, las cosas no se presentan mejor cuando nos encontramos con judíos. Los judíos franceses estaban absolutamente convencidos de que todos los judíos llegados del otro lado del Rin eran lo que ellos llamaban *Polaks*: lo que los judíos alemanes llamaban *Ostjuden*. Pero aquellos

judíos que realmente venían de la Europa oriental no podían estar de acuerdo con sus hermanos franceses y nos llamaban *Jaeckes*. Los hijos de estos enemigos de los *Jaeckes* —la segunda generación nacida en Francia y ya debidamente asimilada— compartía la opinión de los judíos franceses de clase alta. De este modo, en una misma familia, podías ser llamado *Jaecke* por el padre y *Polak* por el hijo.

Desde el estallido de la guerra y la catástrofe sobrevenida a los judíos europeos, el mero hecho de ser un refugiado ha impedido nuestro mestizaje con la sociedad judía nativa, con algunas excepciones que no hacen sino confirmar la regla. Estas leyes sociales no escritas, aunque nunca admitidas públicamente, tienen la gran fuerza propia de la opinión pública. Y una opinión y una costumbre tan silenciosas son más importantes para nuestras vidas diarias que todas las proclamas oficiales de hospitalidad y buena voluntad.

El hombre es un animal social y la vida no es fácil para él cuando los lazos sociales se cortan. Las normas morales son mucho más fáciles de guardar en la contextura de una sociedad. Muy pocos individuos tienen la fuerza necesaria para conservar su propia integridad si su condición social, política y jurídica es completamente difusa. A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. Y este curioso comportamiento hace las cosas mucho más difíciles. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra.

Algún día alguien escribirá la verdadera historia de esta emigración judía de Alemania, y tendrá que empezar con

una descripción de ese señor Cohn de Berlín que había sido siempre un 150 % alemán, un alemán superpatriota. En 1933, aquel señor Cohn encontró refugio en Praga y enseguida se convirtió en un convencido patriota checo: un patriota checo tan auténtico y tan leal como lo había sido como patriota alemán. El tiempo pasó y en torno a 1937 el gobierno checo, ya bajo cierta presión nazi, comenzó a expulsar a sus refugiados judíos, obviando el hecho de que éstos se sentían firmemente futuros ciudadanos checos. Nuestro señor Cohn se fue entonces a Viena; para adaptarse allí se requería un definido patriotismo austríaco. La invasión alemana empujó al señor Cohn a salir del país. Llegó a París en un mal momento y nunca obtuvo un permiso de residencia regular. Habiendo adquirido ya una gran destreza en confundir deseos con realidades, se negó a tomarse en serio medidas meramente administrativas, convencido de que pasaría su vida futura en Francia. Preparó, pues, su adaptación a la nación francesa identificándose a sí mismo con «nuestro» antepasado Vercingétorix. Creo que haría mejor en no extenderme en las subsiguientes aventuras del señor Cohn. Mientras el señor Cohn no pueda hacerse a la idea de ser lo que de hecho es, un judío, nadie puede pronosticar todos los disparatados cambios por los que todavía tendrá que pasar.

Un hombre que quiere perder su identidad descubre, en efecto, las posibilidades de la existencia humana, que son infinitas, tan infinitas como la creación. Pero la recuperación de una nueva personalidad es tan difícil —y tan sin esperanza— como una nueva creación del mundo. Hagamos

lo que hagamos, finjamos lo que finjamos ser, no hacemos más que revelar nuestro insensato deseo de transformación, de no ser judíos. Todas nuestras actividades están dirigidas a conseguir este objetivo: no queremos ser refugiados, puesto que no queremos ser judíos; fingimos ser angloparlantes, puesto que los inmigrantes de habla alemana de los últimos años son tachados de judíos; no nos denominamos apátridas, porque la mayoría de los apátridas del mundo son judíos; ansiamos llegar a ser leales hotentotes sólo para ocultar el hecho de que somos judíos. No tenemos éxito y no podemos tenerlo; bajo la fachada de nuestro «optimismo» se puede detectar fácilmente la tristeza desesperada de los asimilacionistas.

Con nosotros, los que venimos de Alemania, la palabra «asimilación» recibió un significado filosófico «profundo». No puedes hacerte una idea de lo serios que somos respecto a ello. Asimilación no significaba la necesaria adaptación al país donde resultó que nacimos y a la gente cuya lengua resultó que hablábamos. Nos adaptamos en principio a cualquier cosa y a cualquier persona. Esta actitud me resultó bastante clara en cierta ocasión gracias a las palabras de uno de mis compatriotas que, evidentemente, sabía cómo expresar sus sentimientos. Nada más llegar a Francia, encontró una de esas sociedades de adaptación en las que los judíos alemanes se aseguraban unos a otros que ya eran franceses. En su primera intervención dijo: «Hemos sido buenos alemanes en Alemania y, por tanto, seremos buenos franceses en Francia». El público aplaudió entusiasta y nadie se rió; estábamos felices de haber aprendido cómo probar nuestra lealtad.

Si el patriotismo fuera una cuestión de rutina o de práctica, nosotros deberíamos ser los más patriotas del mundo. Volvamos a nuestro señor Cohn; ciertamente ha batido todos los registros. Es ese inmigrante ideal que siempre, en cada país al que un terrible destino lo ha conducido, ve y ama inmediatamente las montañas autóctonas. Pero como todavía no se cree que el patriotismo sea cuestión de práctica, es duro convencer a la gente de la sinceridad de nuestras reiteradas transformaciones. Esta lucha hace a nuestra propia sociedad igualmente intolerante; exigimos la completa afirmación al margen de nuestro propio grupo porque no estamos en condiciones de obtenerla de los nativos. Los nativos, enfrentados con seres tan extraños como somos nosotros, se vuelven suspicaces; desde su punto de vista, por lo general, sólo es comprensible una lealtad a nuestros antiguos países. Eso nos hace la vida muy amarga. Podríamos superar esa sospecha si explicáramos que, siendo judíos, nuestro patriotismo en nuestros países de origen era de naturaleza más bien peculiar, pese a ser realmente sincero y profundamente arraigado. Escribimos grandes volúmenes para probarlo, pagamos a toda una burocracia para explorar su antigüedad y para explicarla estadísticamente. Hicimos que los eruditos escribieran disertaciones filosóficas sobre la armonía preestablecida entre judíos y franceses, judíos y alemanes, judíos y húngaros, judíos y… Nuestra lealtad de hoy, de la que tan frecuentemente se sospecha, tiene una larga historia. Es la historia de ciento cincuenta años de judíos asimilados que lograron una hazaña sin precedentes: aun probando todo el tiempo su carácter no judío, consiguieron continuar

siendo judíos a pesar de todo.

La desesperada confusión de estos Ulises vagabundos, que, a diferencia de su gran prototipo, no saben quiénes son, se explica fácilmente por su rematada manía de negarse a preservar su identidad. Esta manía viene de mucho antes de los diez últimos años que revelaron lo profundamente absurdo de nuestra existencia. Somos como la gente obsesionada con una idea que no puede evitar tratar continuamente de disfrazar un estigma imaginario. De modo que nos entusiasmamos con cada nueva posibilidad que, por ser nueva, parece capaz de producir milagros. Nos sentimos fascinados por cada nueva nacionalidad de la misma forma que a una mujer de talla considerable le encanta cada nuevo vestido que promete darle el talle deseado. Pero le gusta el nuevo vestido únicamente mientras cree en sus milagrosas cualidades, y se deshará de él tan pronto como descubra que no cambia su talla… o, para el caso, su condición.

A uno le puede sorprender que la evidente inutilidad de todos nuestros falsos disfraces no haya sido todavía capaz de desalentarnos. Si es cierto que los hombres rara vez aprenden de la historia, también lo es que pueden aprender de experiencias personales que, como en nuestro caso, se repiten una y otra vez. Pero antes de lanzarnos la primera piedra, recuerda que ser judío no da ningún reconocimiento jurídico en este mundo. Si empezáramos contando la verdad de que no somos sino judíos, ello supondría exponernos al destino de los seres humanos que, sin la protección de ninguna ley o convención política concreta, no son nada más que seres humanos. Apenas puedo imaginarme una actitud más peligrosa, puesto que vivimos de hecho en un

mundo en el que los seres humanos como tales han dejado de existir por un buen rato; puesto que la sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre; puesto que los pasaportes o los certificados de nacimiento, y a veces incluso los recibos del impuesto sobre la renta, ya no son papeles oficiales sino cuestiones de distinción social. Es verdad que la mayoría de nosotros depende enteramente de cánones sociales; perdemos confianza en nosotros mismos si la sociedad no nos aprueba; estamos —y siempre lo estuvimos— preparados para pagar cualquier precio con el fin de ser aceptados por la sociedad. Pero es igualmente verdad que los poquísimos de entre nosotros que han intentado salir adelante sin todos esos trucos y juegos de adaptación y asimilación han pagado un precio mucho más alto de lo que se podían permitir: pusieron en peligro las pocas oportunidades que se ofrecen incluso a los proscritos en un mundo que anda patas arriba.

La actitud de aquellos pocos que, siguiendo a Bernard Lazare, podríamos llamar «parias conscientes», es tan difícil de explicar a partir únicamente de los últimos acontecimientos como la actitud del señor Cohn, que trataba por todos los medios de hacerse un arribista. Unos y otros son hijos del siglo XIX que, aun sin conocer proscritos jurídicos ni políticos, conoció demasiado bien los parias sociales y su contrapartida, los advenedizos sociales. La historia moderna de los judíos, que empezó con los judíos cortesanos y siguió con los judíos millonarios y filántropos, puede muy bien hacer olvidar esa otra corriente de la tradición judía: la tradición de Heine, Rahel Varnhagen,

Sholom Aleichem, de Bernard Lazare, Franz Kafka o incluso Charles Chaplin. Es la tradición de una minoría de judíos que no han querido convertirse en advenedizos, que prefirieron el estatuto de «parias conscientes». Todos exhibieron cualidades judías: el «corazón judío», la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada son todas cualidades de parias. Todos los defectos judíos —la falta de tacto, la estulticia política, los complejos de inferioridad y la mezquindad con el dinero— son características de los advenedizos. Siempre ha habido judíos que no han creído que valiera la pena cambiar su actitud humana y su enfoque natural de la realidad por la estrechez del espíritu de casta o por la irrealidad esencial de las transacciones financieras.

La historia les ha impuesto a unos y a otros, parias y advenedizos, la condición de proscritos. Los segundos no han aceptado aún la aguda observación de Balzac: «*On ne parvient pas deux fois*»,[*] de modo que no entienden los sueños desbocados de los primeros y se sienten humillados al correr la misma suerte que ellos. Aquellos pocos refugiados que insisten en contar la verdad, aun a riesgo de caer en la «inconveniencia», obtienen a cambio de su impopularidad una inapreciable ventaja: la historia deja de ser para ellos un libro cerrado y la política no es ya el privilegio de los gentiles. Saben que la proscripción del pueblo judío en Europa ha ido seguida a poca distancia de la proscripción de la mayoría de las naciones. Los refugiados empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad. Por vez primera la historia judía no va por separado, sino ligada a la de todas

las demás naciones. El entendimiento entre los pueblos europeos se hizo añicos cuando y porque permitió que su miembro más débil fuera excluido y perseguido.

La tradición oculta

Observación inicial

Por lo que respecta a sus poetas en lengua no judía, el pueblo judío ha sido tan generoso como irreflexivo. Se los ha dejado quitar sin protestar y los ha donado a la apología de otros pueblos, sin haber podido evitar con ello que se cargara escrupulosamente en su cuenta ser el origen de falsificadores de cheques y comerciantes. Sin duda, los últimos intentos de reunir y catalogar a todas las celebridades de origen judío imaginables han sido útiles para los filosemitas o antisemitas profesionales, pero en la historia del pueblo figuran más como fosas comunes en las que enterrar a los olvidados que como monumentos erigidos a aquellos a los que se recuerda y quiere.

Del efecto nivelador de tales catálogos jactanciosos, la historia de la literatura judía no ha salvado a nadie que no escribiera en *yiddish* o hebreo. Ha dedicado el mínimo espacio posible a hombres que hicieron mucho por la dignidad espiritual de la nación, hombres cuyas realizaciones, rebasando ampliamente el marco de su

nacionalidad, representaron a las fuerzas específicamente judías en el gran juego de fuerzas de Europa. Desde que la historiografía judía, siguiendo estrictamente la política de los notables, pulverizó la historia del pueblo judío en crónicas de países y monografías de ciudades, los grandes nombres han ido cayendo en manos de ciertos «asimilados» que sólo los han utilizado en beneficio propio o de quién sabe qué dudosos argumentos ideológicos.

De la desmembración del pueblo judío (en realidad un único cuerpo) los peor parados fueron los que, viviendo en los países de la emancipación, en vez de ceder a la tentación del mimetismo estúpido o de la carrera de *parvenu*, intentaron tomarse el gozoso mensaje de la emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca y ser —en su condición de judíos— seres humanos. Este «malentendido» puso en marcha un proceso grandioso: que los judíos, a los que se les negaba la libertad política y el contacto directo con la población, se liberaran a sí mismos como seres humanos y como individuos particulares y así, oponiéndose apasionadamente a su entorno tanto judío como no judío, se acercaran por propia iniciativa, con la imaginación de la cabeza y el corazón, al pueblo. La exaltación de la pasión y la imaginación que exigía esta meta constituyó el auténtico caldo de cultivo de la genialidad judía, que en la cumbre de su productividad corroboró el antiguo derecho del pueblo judío a ser una nación entre los pueblos occidentales.

Cualquiera que experimentara la ambigua libertad de la emancipación y la aún más ambigua igualdad de la asimilación tenía clara conciencia de que el destino del

pueblo judío en Europa no sólo era el de un pueblo oprimido, sino también el de un pueblo paria (Max Weber). La existencia política como pueblo se reflejaba en la condición socialmente paria, fuera de la sociedad, de sus individuos. Por eso los poetas, escritores y artistas judíos crearon la figura del paria, una nueva idea del ser humano muy importante para la humanidad moderna. La influencia de esta figura en el mundo no judío contrasta grotescamente con el silenciamiento espiritual y político al que su propio pueblo ha condenado a estos grandes judíos. Sin embargo, para el historiador que mire retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones, básicamente las mismas, a las que se ha respondido con un concepto, fundamentalmente el mismo, pero cada vez más extenso. Puede que la base sobre la que la figura del paria se creó y se fue renovando con cada generación fuera reducida, pero precisamente entre los judíos asimilados era más grande de lo que podría suponerse por la historia judía oficial. En las páginas que siguen queremos destacar, de una evolución que empieza con Salomon Maimon y termina con Franz Kafka, sólo cuatro conceptos esenciales del paria como figura popular judía. Nos parece que entre el «Schlemihl» y el «Señor del mundo de los sueños» de Heine, el «paria consciente» de Bernard Lazare, la representación grotesca del sospechoso de Charles Chaplin y la recreación poética del destino de un ser humano que no es sino alguien de buena voluntad de Kafka existe una relación plena de sentido que caracteriza a todos

los conceptos genuinos y todas las ideas esenciales, una vez que los alumbra la historia.

I. Heinrich Heine: Schlemihl y el Señor del mundo de los sueños

En «Prinzessin Sabbat», la primera de las *Hebräischen Melodien*, Heine nos revela el trasfondo popular del que sale y del que proceden sus canciones. A imitación de los viejos cuentos, Heine ve en su pueblo al príncipe convertido en un perro por culpa del maleficio de una bruja. Los viernes por la noche queda exonerado de su existencia de perro durante un día y, libre de «pensamientos perrunos», el príncipe, hasta el día anterior hazmerreír de la calle, canta el gran carmen nupcial (Lecho Daudi Likras Kalle). Este canto solemne lo ha compuesto expresamente para él y para este fin su poeta, que —suertudo él— escapa a la horrible transformación semanal en un perro con pensamientos de perro y lleva siempre la existencia del Sablat, para Heine la verdadera existencia positivamente judía.

De los poetas nos enteramos de más cosas en la cuarta parte del canto a Jehuda ben Halevi. Su antepasado se llama: «Señor Schlemihl ben Zuri Schadday», que, una vez, en tiempos inmemoriales —bíblicos en cualquier caso— fue víctima de una confusión desdichada. Aunque inocente, fue asesinado porque estaba al lado de Simri, al que Pinchas debía matar por culpa de un amorío inoportuno con una cananea. Pero no sólo el inocente-desgraciado Schlemihl se

ha convertido en un antepasado sino también Pinchas. En todo caso:

> Pues su venablo sigue su vuelo,
> y lo oímos constantemente
> silbar sobre nuestras cabezas.
> Y hiere los mejores corazones…

Desde hace miles de años la historia no tiene «grandes gestas heroicas» que comunicar cuando nos transmite los nombres de sus «mejores corazones». Nos basta con saber que cada uno de ellos «fue un Schlemihl».

La inocencia es el distintivo del árbol genealógico de los Schlemihl y, debido a ella, al pueblo los poetas le nacen de esta estirpe: los «señores absolutos del mundo de los sueños». Sin ser héroes, disfrutan de la protección de uno de los grandes dioses olímpicos: Apolo. El dios de los poetas y los artistas cuida a los Schlemihl desde que una vez persiguió a la bella Dafne y en vez de atraparla a ella atrapó una corona de laurel.

> Sí, el excelso délfico es
> un Schlemihl, y el laurel
> que corona tan orgullosamente las frentes
> es la señal del Schlemihl.

Desde aquel acontecimiento divino, desde que el excelso délfico tuvo que ponerse en la cabeza la corona Schlemihl de la gloria, los tiempos han cambiado para peor. Heine nos cuenta lo que ha sido del dios griego de los poetas en su poema: «Der Apollogott». Trata de la historia de una monja

que, enamorada del gran dios, sale a buscar a aquel que tan bellamente sabe tañer la lira y conmover los corazones. Después de un azaroso peregrinaje descubre que su Apolo se llama en realidad Rabbi Faibusch (la adaptación judía de Febo) y es recitador de la sinagoga de Ámsterdam. Pero con esto no basta. En el pueblo más despreciado, Rabbi Faibusch ocupa la posición más despreciada. Su padre «hace circuncisiones» y su madre comercia con pepinillos en vinagre y pantalones usados. El hijo es un pillo que ronda por las ferias, dice bufonadas, canta al pueblo las melodías del rey David y tiene por musas a las prostitutas de la casa de citas de Ámsterdam.

Tan seguro es que las canciones de Heine sobre el pueblo de los judíos y sobre él mismo como rey de sus poetas nada tiene que ver con la imagen que los judíos excepcionales —los ricos y cultos— suelen proyectar de sí mismos como que dichas canciones, con todo su descaro alegre y despreocupado, son populares. El paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse en ellas, se vuelve con el corazón confiado a lo que el pueblo y la sociedad ignoran, quieren y disfrutan, aquello que les preocupa y divierte; se aleja de las dádivas del mundo y se solaza con los frutos de la Tierra. Si la pura alegría de la existencia terrenal, tontamente mal interpretada como materialismo o ateísmo, tiene algo de pagano, es sólo porque parece incompatible con la doctrina del pecado original o la conciencia cristiana de culpa. Esa alegría «pagana» impregna totalmente el goce infantil y popular de la fábula y da a la poesía heineana esa incomparable mezcla de cuento de hadas y avatares humanos y cotidianos que si bien es en

la balada donde alcanza su forma artística perfecta, presta a las pequeñas canciones de amor sentimental su arrollador carácter popular. Ni la crítica artística ni el odio a los judíos han podido con esta popularidad emanada de la cercanía primordial del paria al pueblo. Los nazis no pudieron suprimir «Loreley» de los cancioneros alemanes, aunque afirmasen que era de autor «desconocido».

El paria es tan inocente y tan puro, es tan poco lo que quiere lograr en este mundo, que incluso la gloria —que el mundo regala de vez en cuando incluso a sus criaturas más extraviadas— no es para él sino señal de su condición de Schlemihl. El paria trae las ganas de broma y la risa a una humanidad que quiere competir con un patrimonio divino-natural que ningún ser humano puede discutir a ningún otro (a no ser que lo mate). El sol que a todos ilumina es en la existencia de paria el garante de la igualdad de todos aquellos que tienen una apariencia humana. Comparadas con «el sol, la música, los árboles, los niños» (todo lo que Rahel denominaba «la realidad verdadera», precisamente porque no tiene cabida en la realidad del mundo político y social), las instituciones humanas resultan ridículas. La inmensa incongruencia entre la naturaleza creada, el cielo y la tierra, el ser humano (todo igual de bueno en su sublimidad) y las diferencias fabricadas socialmente con las que el ser humano discute, por decirlo así, el poder de la naturaleza y pretende copiar con sus chapuzas al creador tiene algo directamente cómico que salta a la vista. De repente todo se invierte y el paria ya no es el Schlemihl, el despreciado por la sociedad, sino aquellos que viven en un orden jerárquico inamovible porque han cambiado lo que la

naturaleza les había dado generosamente por el ídolo de las ventajas sociales. Eso es lo que ocurre sobre todo con el *parvenu*, que ya *per definitionem* no nace encajado en un orden jerárquico fijo y en cierto modo ineluctable, sino que tiene libertad de elección. Por eso tiene que hacer un gran esfuerzo para insertarse en una estructura jerárquica torturante (con lo que paga con dolorosa exactitud el precio implacable que los demás tributan sin saberlo). Ahora bien, los poderosos del mundo humano también son Schlemihl para el poeta que compara el poderío de ellos con la sublimidad del sol que ilumina a todos, tanto al rey como al mendigo que se sienta a su portal. Toda esta sabiduría nos es bien conocida por las antiquísimas canciones de los pueblos despreciados u oprimidos, cuya alegría es con frecuencia motivo de asombro. Mientras no seamos capaces de detener el curso del Sol, seguirán refugiándose en la naturaleza imponente, ante la cual todo arte humano fracasa.

Las ganas de broma de Heine brotan de este desplazamiento de los acentos, de esta vehemente protesta natural del paria que no puede reconocer la realidad que la sociedad ha construido y le opone otra a su parecer más poderosa. De ahí también la magnífica puntería de su befa. Heine nunca abandona este cimiento comprobable de realidad natural y por eso siempre logra descubrir el punto débil del rival, el talón de Aquiles de la estupidez calculadora.

En la distancia natural del paria con respecto a toda obra humana aprende Heine la esencia de la libertad. Fue el primer judío para el que la libertad significaba algo más que la «liberación de la servidumbre» y para el que esta pasión

era igual de fuerte que la tradicional pasión judía por la justicia. Para Heine, la libertad no tiene nada que ver con deshacerse de un yugo más o menos merecido. El ser humano ha nacido libre y con su servidumbre no hace sino venderse constantemente a sí mismo. Por eso, tanto en sus poemas políticos como en sus escritos en prosa, su ira no sólo se dirige al tirano sino también al pueblo que lo soporta. Esta libertad heineana brota de un más allá del dominio y la servidumbre en el que el siervo y el opresor son igual de antinaturales y, por lo tanto, igual de cómicos. Por eso sus canciones están tan libres de amargura. Al ciudadano asfixiado por una realidad de la que al mismo tiempo es responsable, difícilmente puede exigírsele esta misma hilaridad, nacida de la despreocupación del paria. Incluso Heine la pierde por completo cuando tiene que tratar con esa sociedad de la que su existencia de paria no le ha permitido desligarse del todo: los judíos ricos personificados en su propia familia.

No cabe duda de que, en relación con la realidad política, las despreocupadas ganas de broma de Heine tienen algo de ensueño e irrealidad. No hay vida verdadera o siquiera posible que corresponda a su más allá del dominio y la servidumbre. En este sentido el paria, sea un Schlemihl o el Señor del mundo de los sueños, siempre está fuera de la vida real y sólo la ataca desde fuera. La afinidad judía con el utopismo —que donde más se manifestó fue precisamente en los países de la emancipación— da testimonio de la falta de base social en la que lo mejor del judaísmo asimilado se veía en la obligación de vivir. Sólo la productividad poética, que transformaba la insustancialidad e irrealidad de la existencia

del paria en principio realmente activo de un mundo artístico, salvó a Heine de dicho utopismo. Heine salió adelante sin doctrinas y sin perder su gran entusiasmo por la libertad porque quiso ser el espejo en el que se mirara el mundo político. Y si aún hoy pasa por ser de los críticos más perspicaces de los acontecimientos políticos de su tiempo es porque no los miraba a través de las gafas de ninguna ideología (aunque lo viera todo desde más lejos y con más precisión, como a través de las lentes de un telescopio). La «doctrina» de este «hijo extraviado», que después de «haberse codeado durante mucho tiempo con los hegelianos» incluso se declaró intrépidamente a favor de un dios personal, fue siempre: «Dale al tambor y no sientas temor, y besa a la cantinera».

Libre de temor y con un descaro divino, pues, Heine consiguió al final aquello que sus correligionarios —llenos de temor y temblor, con disimulos y con ostentación arrogante, con lisonjas y con fanfarronadas— se esforzaron en vano por conseguir. Heine es el único judío alemán que hubiera realmente podido decir de sí mismo que era alemán y judío, ambas cosas a la vez. Es el único ejemplo importante de asimilación exitosa que puede exhibir la historia entera de la asimilación. En cualquier caso, sea porque descubrió a Febo Apolo en Rabbi Faibusch, sea porque con su poetización del derecho nacional vertió a la lengua alemana innumerables palabras judeo-hebraicas (a las que situó en un plano de igualdad), Heine puso en práctica, medio en serio medio en broma, aquello sobre lo que los otros sólo parloteaban: una verdadera amalgama. Basta tener presente el miedo con el que los judíos asimilados evitaban las palabras judías, la

vehemencia con que insistían en no entenderlas, para calibrar qué quería decir Heine al parodiar alegremente: «Schalet,[*] bello destello de los dioses, hija del Elisio». Con lo que no infligía ninguna grave ofensa a Schiller y asignaba a la comida celestial de la princesa Sabbat su lugar apropiado junto al néctar y la ambrosía.

Mientras los portavoces de los judíos de excepción apelaban a Jesaja y Jeremías para atribuirse un utópico árbol genealógico de sublimidad extraordinaria (como, por ejemplo, Hermann Cohen en Alemania) o se envanecían de un poder especialmente misterioso entre los poderosos de la tierra (como Benjamin Disraeli en Inglaterra), Heine echó mano de lo que le quedaba más cerca, aquello que el pueblo tenía en el corazón y en la lengua tal cual, y le dio el brillo de la palabra poética, con lo que le devolvió, haciendo un rodeo por la lengua alemana, su dignidad europea. Precisamente las alusiones a lo judío contribuyeron sobremanera al carácter popular y sencillo, humanamente puro, del arte de Heine.

Como escritor, Heine quizá fue el único de los maestros alemanes de la prosa que recibió realmente la herencia de Lessing, materializándose así, de la manera más sorprendente, esa expectativa tan singular y característica del temprano movimiento de emancipación prusiano, a saber, que los judíos, una vez emancipados, serían no sólo seres humanos, sino seres humanos más libres, más exentos de prejuicios y más humanos. La absurda exageración de esta pretensión salta a la vista y su insensatez política sólo es equiparable a la de los judíos que aún hoy siguen imaginándose que, por muchos que sean los pueblos que

haya, todavía quedan seres humanos sin más, es decir, judíos. Heine nunca se dejó engatusar por esta clase de «cosmopolitas», aunque sólo fuera por el mero hecho de que sin pueblos no hay poetas y él no podía permitirse el lujo de ser un poetastro. Se aferró a su pertenencia a un pueblo de parias y a Schlemihl y por eso se cuenta entre los que lucharon en Europa por la libertad sin claudicar (de los que precisamente en Alemania ha habido pocos que lo hicieran tan desesperadamente como él). Entre sus contemporáneos, Heine fue el poeta de mayor carácter. Cuanto menos carácter tenía la sociedad judeo-alemana más temor sentía ante la fuerza explosiva de sus poemas. Fue este temor la causa de que quisieran destruirlo con la calumnia de que le «faltaba carácter». Entre los calumniadores también había abundantes literatos judíos que no deseaban seguir el «camino como alemán y judío» abierto por Heine, un camino que con toda seguridad los hubiera llevado fuera de la sociedad judeo-alemana, pues Heine se comportó, aunque sólo fuera en tanto que poeta, como si con la emancipación el pueblo judío se liberara de verdad, como si no existiera en absoluto aquella condición que regía la emancipación en toda Europa, a saber, que los judíos sólo podían ser seres humanos si dejaban de ser judíos. Por eso pudo lo que en su siglo muy pocos seres humanos pudieron: hablar la lengua de un hombre libre y cantar las canciones de un ser humano natural.

II. Bernard Lazare: el paria consciente

Al concretar en la figura del Schlemihl la afinidad primordial del paria con la poesía —que también se mantiene fuera de la sociedad y de hecho siempre le es extraña—, Heine ratificó en su época el derecho nacional del pueblo judío, al menos en el mundo de la cultura europea. Bernard Lazare, a quien la Francia de la época del caso Dreyfus descubrió que la cualidad de paria era específica de la existencia del pueblo judío, intentó hacer realidad dicho derecho en el mundo de la política europea. Con el concepto del «paria consciente» —que definía la situación de los judíos emancipados contraponiéndola a la existencia inconsciente de paria de las masas judías no emancipadas del Este—, el judío como tal debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa.

En el intento heroico de dilucidar políticamente la cuestión judía, Lazare descubrió circunstancias específicamente judías que a Heine le habían pasado inadvertidas (sin menoscabar por ello la grandeza de su obra). Si Heine exclamaba: «¡Qué desprotegida está Israel! Falsos amigos custodian sus puertas, desde dentro y desde fuera la custodian la insensatez y el temor» (*El rabino de Bacharach*), Lazare investigó la conexión política entre insensatez judía y falsedad no judía. Descubrió que la base de la insensatez era la ideología de la asimilación —esa *doctrine bâtarde*—, que acaba por «recommander aux juifs d'abandonner toutes leurs caractéristiques individuelles et morales et de ne se distinguer que par un signe physique destiné à les désigner à la haine des autres confessions».[*]

Quería llevar al judío paria a una lucha política contra el judío *parvenu*, aunque sólo fuera para protegerlo de compartir el destino de éste, que sólo podía llevarlo a la ruina. («Il nous faut les rejeter comme pourriture qui nous empoisone.»)[*] Había comprendido que el paria no sólo sufría bajo el dominio de sus *parvenus*, sino que tarde o temprano se vería obligado a pagar la cuenta entera: «Je ne veux plus avoir contre moi non seulement mes propres riches qui m'exploitent et me vendent, mais encore les riches et les pauvres des autres peuples qui au nom de mes riches me persécutent et me traquent».[*] Así descubrió la «doble servidumbre» de la que ya había hablado Jost: depender de los poderes hostiles del entorno y depender de los propios «hermanos acaudalados» (ambos incomprensiblemente aliados). Si Lazare fue el primer judío que comprendió la conexión entre estos dos poderes igualmente hostiles al paria, es porque, formado en la gran tradición política francesa, sabía que todo dominio extranjero se atrae de entre el pueblo oprimido a una casta de secuaces a los que recompensa con privilegios. Por eso también entendió cuán importante era para los judíos ricos apoyarse en los judíos pobres o, en caso de necesidad, distanciarse de ellos.

El paria se convierte en rebelde en el momento en que entra en la escena de la política. Por eso Lazare quería que el judío se «defendiese como paria […], pues cada criatura tiene el deber de resistir a la opresión». Exigía nada más ni nada menos que el paria abandonara los privilegios del Schlemihl, se deshiciera del mundo de los cuentos de hadas y de los poetas, renunciase a la protección de la naturaleza e

interviniera en el mundo de los seres humanos. En otras palabras, que se sintiese responsable de lo que la sociedad había hecho de él y dejara de refugiarse en las carcajadas divinas y la sublime superioridad de la pureza humana. Entonces, aunque históricamente hablando el paria judío fuera producto de un dominio injusto sobre la tierra —«Voyez le peuple comme vous l'avez fait, Chrétiens, et vous, Princes des Juifs» (*Le Fumier de job*)—,[*] políticamente hablando todo paria que no fuera un rebelde se corresponsabilizaría de su propia opresión y deshonraría lo que de humano hay en él. Para esta deshonra no hay salvación posible ni en el arte ni en la naturaleza, pues el ser humano no es sólo una criatura de la naturaleza o de Dios: es responsable esté donde esté de lo que hagan los seres humanos en el mundo creado por ellos.

Visto superficialmente podría parecer como si Lazare hubiera sucumbido a la resistencia orgánica de los judíos excepcionales, los judíos ricos, notables y filántropos cuyas aspiraciones de dominio había ofendido y cuya ambición económica había osado denunciar. De ser así, su fracaso habría significado el comienzo de una tradición que, a pesar de su temprana muerte (1902) y trascendiéndola, habría determinado, si no el destino, sí al menos la voluntad del pueblo. Que éste no sería el caso, lo sabía el mismo Lazare perfectamente, que además —cosa más grave para él— detectó cuáles eran los motivos de la inutilidad de su intento. Lo decisivo no era el comportamiento de los *parvenus*, no era la existencia de una casta de señores que por mucho que quisieran parecer otra cosa eran exactamente iguales a las castas de los otros pueblos.

Incomparablemente peor, y decisivo para el fracaso del intento de Lazare, fue el comportamiento del paria que se resistía abiertamente a ser un rebelde y encima prefería o bien el papel del «Révolutionnaire dans la société des autres et non dans la sienne» (*Le Fumier de Iob*)[*] o bien volverse un parásito que, desmoralizado, se deja llevar por los *parvenus* convertidos en benefactores (como en la imagen que usaba Lazare de la plebe romana, que dejó que los patricios le compraran sus derechos y deberes a cambio de meras propinas). En ambas formas, como revolucionario en la sociedad de los otros o como parásito en la propia (viviendo de las migajas e ideales de sus benefactores), el paria seguía dependiendo del *parvenu*, protegiéndolo y bajo su protección.

Lazare no sucumbió a la hostilidad de los «princes des Juifs», por encarnizadamente que lo persiguieran, sino al hecho de que, queriendo liberar al paria de su existencia de Schlemihl y hacerlo entrar en la escena de la política, tropezó con el parásito. Ahora bien, si como parásito el paria pierde su dignidad no es porque el parásito sea pobre o ni siquiera porque mendigue sino porque mendiga a aquellos contra los que debería luchar y porque mide su pobreza con el baremo de los que son sus culpables. Como parásito, el paria se convierte en uno de los soportes de la sociedad sin que lo admitan en ella. Igual que no puede vivir sin benefactores, éstos no pueden vivir sin él. Mediante la caridad organizada los *parvenus* del pueblo judío no sólo consiguen el poder sino también establecer los valores de todo el pueblo. El *parvenu*, que teme secretamente volver a convertirse en paria, y el paria, que espera poder aún llegar

a *parvenu*, están de acuerdo y tienen razón de sentirse unidos. De Bernard Lazare, el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo, ni siquiera ha quedado el recuerdo.

III. Charles Chaplin: el sospechoso

Lo mismo que ha llevado al pueblo judío al resultado desastroso de la completa insensatez política y de una unidad y una solidaridad como pueblo que son una burla de todas las circunstancias modernas, ha producido en la modernidad algo asombrosamente bello y singular: las películas de Charles Chaplin. En ellas, el pueblo más impopular del mundo ha creado la figura más popular de la época, cuyo carácter popular no consiste en la transposición a nuestro tiempo de antiquísimas y alegres bufonadas sino más bien en la restauración de una cualidad que ya casi se creía muerta después de un siglo de luchas de clase y de intereses: el encanto irresistible del pequeño hombre del pueblo. Ya en sus primeras películas, Chaplin nos presenta a este pequeño hombre chocando siempre inevitablemente con los defensores de la ley y el orden, los representantes de la sociedad. Sin duda también es un Schlemihl, pero ya no es un príncipe encantado en un país de fábula, y de la protección olímpica de Apolo apenas le queda nada. Chaplin se mueve en un mundo exagerado grotescamente pero real, de cuya hostilidad no lo protegen ni la naturaleza ni el arte, sino sólo las artimañas que ingenia y, a veces, la inesperada

bondad y humanidad de alguien que pasa casualmente.

A ojos de la sociedad, Chaplin es siempre y fundamentalmente sospechoso, tan sospechoso que la extraordinaria variedad de sus conflictos se caracteriza por tener un elemento común: nadie, ni siquiera el implicado, se pregunta por lo justo y lo injusto. Mucho antes de que el sospechoso se convirtiera en el verdadero símbolo del paria en la figura del «apátrida», mucho antes de que seres humanos reales necesitaran miles de artimañas propias y la bondad ocasional de alguien para simplemente mantenerse con vida, Chaplin ya presentaba, aleccionado por las experiencias de su infancia, el secular miedo judío ante los policías —personificación de un entorno hostil— y la secular sabiduría judía, que en determinadas circunstancias permitió a la astucia humana de David acabar con la fuerza bestial de Goliat. Resultó que el paria, que está fuera de la sociedad y es un sospechoso para todo el mundo, se ganó la simpatía del pueblo, que evidentemente reencontraba en él ese elemento de humanidad al que la sociedad no hace justicia. Cuando el pueblo se ríe de la arrolladora rapidez con que Chaplin confirma lo del amor a primera vista, da discretamente a entender que en su sentir este ideal del amor sigue siendo amor (aunque difícilmente se le permite ya revalidarlo).

Lo que une las figuras del sospechoso y el Schlemihl de Heine es la inocencia. Aquello que resultaría insoportable y falto de credibilidad en argumentaciones sutiles, alardear de sufrir persecuciones inmerecidas, se convierte en la figura de Chaplin en algo entrañable y convincente, pues no se expresa en un comportamiento virtuoso, sino, al contrario,

en miles de pequeños fallos e innumerables conflictos con la ley. En estos conflictos se evidencia no solamente que el delito y el castigo son inconmensurables, que desde la perspectiva humana el castigo más duro puede seguir al delito más insignificante, sino sobre todo que castigo y delito son, al menos para el sospechoso, completamente independientes el uno del otro: pertenecen, como quien dice, a mundos diferentes que nunca van al unísono. Al sospechoso lo pillan siempre por cosas que no ha hecho pero también, como la sociedad lo ha desacostumbrado a ver la relación entre el delito y el castigo, puede permitirse muchas más cosas, puede deslizarse entre las redes de leyes que con su espesor atraparían a cualquier mortal normal. La inocencia del sospechoso, que Chaplin siempre plasma en la pantalla, no es un rasgo de carácter, como ocurría en Heine, sino expresión de la peligrosa tensión que siempre supone aplicar las leyes generales a las fechorías individuales, una tensión que bien podría ser tema de una tragedia. Si, en cambio, esta tensión en sí misma trágica puede resultar cómica en la figura del sospechoso es porque sus hechos y fechorías no tienen ninguna relación con el castigo que le sobreviene. Tiene que sufrir por mucho más de lo que ha hecho porque es sospechoso, pero como está fuera de la sociedad y acostumbrado a llevar una vida que la sociedad no controla, muchos de sus pecados también pueden pasar desapercibidos. De esta situación, en la que el sospechoso siempre se encuentra, nacen a la vez el miedo y el descaro: miedo de la ley, porque ésta es como una violencia de la naturaleza, independiente de lo que uno hace o deja de hacer; descaro disimulado-irónico ante los representantes de

dicha ley, porque uno ha aprendido a protegerse de ella como se protege uno de los chaparrones (en agujeros, resquicios, grietas, que se encuentran con tanta más facilidad cuanto más pequeño se hace uno). Es el mismo descaro que también nos cautiva de Heine, pero ya no despreocupado sino inquieto y preocupado, ya no el descaro divino del poeta que se sabe fuera de la sociedad y superior a ella porque tiene un pacto secreto con las fuerzas divinas del mundo, sino el descaro asustado que tan bien conocemos por innumerables historias populares judías, el descaro del judío pobre y pequeño que no reconoce las reglas del mundo porque no es capaz de divisar en ellas por sí mismo ni orden ni justicia.

En este judío pequeño, inventivo y abandonado del que todos sospechan se vio reflejado el hombre pequeño de todos los países. Al fin y al cabo también éste había estado siempre obligado a esquivar una ley que en su sublime llaneza «prohíbe a pobres y a ricos dormir bajo los puentes y robar pan» (Anatole France). En el pequeño Schlemihl judío veía a su igual, veía grotescamente exagerada la figura que él mismo era un poco (como bien sabía). Y así pudo reírse inofensivamente de él mismo, de sus desventuras y sus remedios cómico-astutos; hasta que tuvo que enfrentarse a la extrema desesperación del desempleo, a un «destino» frente al que todos los ingeniosos trucos individuales fracasaban. A partir de ese momento la popularidad de Chaplin se hundió rápidamente, ya no por el antisemitismo creciente sino porque su humanidad elemental ya no tenía vigencia, porque la elemental liberación humana ya no ayudaba a vivir. El hombre pequeño había decidido

transformarse en un «gran hombre».

El preferido del pueblo ya no era Chaplin, sino Superman. Cuando Chaplin intentó en *El gran dictador* hacer el papel del Superman monstruoso-bestial, cuando contrapuso en un doble papel al pequeño y al gran hombre, cuando al final se arrancó la máscara e hizo emerger del pequeño hombre al Chaplin ser humano real para mostrar al mundo con una seriedad desesperada la sencilla sabiduría del hombre pequeño y hacerla otra vez deseable, apenas le entendió nadie (a él, que había sido el preferido de todo el mundo habitado).

IV. Franz Kafka: el hombre de buena voluntad

El Schlemihl de Heine y el paria consciente de Lazare son de concepción judía, e incluso al sospechoso de Chaplin se le nota clarísimamente su origen judío. La cosa cambia cuando nos encontramos la figura del paria en su versión más reciente y de momento última: en la obra de Kafka, donde aparece dos veces (una, en su primer relato, *Descripción de una lucha*, y otra, en su última novela, *El castillo*). En *El castillo*, K. no viene de ninguna parte y nunca se habla de su vida anterior. No puede ser «judío» porque, al igual que todos los héroes kafkianos, no posee atributos caracterológicos propios. Los personajes de las novelas kafkianas son abstractos, característica que en sus obras de juventud queda subrayada por el hecho de que estas personas sin atributos se dedican permanentemente a algo a

lo que, aparte de ellos, no se dedica nadie: a reflexionar. En la narrativa de Kafka siempre se reconoce al héroe porque éste quiere saber «qué es propiamente lo que pasa con las cosas que se derriten a mi alrededor como la nieve mientras para los demás un vasito de aguardiente ya es firme como un monumento».

Descripción de una lucha trata de una manera muy general de cómo se agrupa la gente en sociedad y constata que en el interior de un marco únicamente social el efecto de las buenas relaciones, o incluso amistosas, es muy perturbador. La sociedad se compone de «absolutos nadies»: «No he hecho nada malo a nadie, nadie me ha hecho nada malo, nadie quiere ayudarme, nadie en absoluto». Pero a pesar de ello, aquel a quien la sociedad envía a paseo, como es el caso del paria, no puede decir que haya tenido suerte, pues la sociedad pretende «ser real» y quiere «hacerle creer que él es irreal», que es nadie.

En el conflicto entre sociedad y paria no se trata sólo de preguntar si la una se ha comportado justa o injustamente con el otro, sino de si al excluido de la sociedad o al que se opone a ella aún le corresponde alguna clase de realidad. Pues la mayor herida que la sociedad ha causado desde siempre al paria que para ella es el judío ha sido dejar que éste dudase y desesperase de su propia realidad, hacerlo aparecer a sus propios ojos con el sello de ese «nadie» que era para la buena sociedad.

En este conflicto que se extiende a lo largo de más de un siglo, Kafka es el primero que ya al comienzo de su producción da un giro al asunto y hace constar que la sociedad se compone de «absolutos nadies [...] en frac». En

cierto sentido tuvo la suerte de haber nacido en un tiempo en el que ya era obvio que los fracs vestían a «nadies». Quince años después, Marcel Proust hablaba en *El tiempo recobrado* de la sociedad francesa como un baile de máscaras en el que tras cada máscara reía sarcásticamente la muerte.

Para escapar a la amenaza fundamental de su conciencia de realidad, los parias del siglo XIX descubrieron dos salidas salvadoras que a Kafka ya no le sirvieron. La primera conducía a una sociedad de parias que estaban al mismo nivel y que pensaban lo mismo de su oposición a la sociedad. En este suelo lo único que germinó fue una bohemia ajena a la realidad. La segunda salida salvadora —que eligieron muchos de los judíos aislados y solitarios de la asimilación— conducía a la realidad imponente de la naturaleza, del Sol que a todos ilumina, y algunas veces al territorio del arte en forma de una cultura y de un gusto artísticos muy elevados. Naturaleza y arte son ámbitos que se sustrajeron durante mucho tiempo a las intromisiones sociales o políticas y se consideraron intocables: en ellos el paria pudo considerarse durante mucho tiempo invulnerable. Las ciudades, bellamente construidas y santificadas por la tradición, ofrecían al fin sus edificios y plazas a todo el mundo, pues pervivían en el presente provenientes de un tiempo pasado y precisamente por eso mantenían un ámbito público del que nadie quedaba excluido. Al fin los palacios construidos por los reyes para la alta sociedad abrían sus puertas a todo el mundo; al fin las catedrales construidas para los cristianos dejaban entrar también a los no creyentes. Como parte de ese «todo el mundo» que la sociedad dominante llamaba «nadie», el paria, el judío, tenían acceso a todas las pasadas

magnificencias de Europa (a cuya belleza demostraban muchas veces tener los ojos más abiertos que sus conciudadanos, escrupulosamente protegidos por la sociedad y el presente).

Kafka en este relato fue el primero en atacar tanto la naturaleza como el arte, calificándolos de refugio de los expulsados de la sociedad. A su conciencia moderna de la realidad ya no le bastaban el cielo y la tierra, cuya superioridad sólo durará mientras «os deje en paz», y también discutió que el mundo en el que todos nos movemos cotidianamente fuera un legado de los muertos santificado por la belleza. («Ya hace mucho que tú, cielo, eras real; y tú, plaza, nunca has existido realmente.») A sus ojos, la belleza del arte y de la naturaleza también era un producto social, ya que la sociedad, desde tiempo inmemorial, ponía dichos refugios como consuelo convencional a disposición de aquellos cuya igualdad no reconocía. Por eso a tales cosas no les hace bien que «se reflexione sobre ellas: [pierden] ánimo y salud», esto es, significado real y vivo.

Lo que distingue específicamente a Kafka en nuestra serie de parias es una nueva y agresiva forma de reflexión. Sin ninguna clase de arrogancia, sin la superioridad majestuoso-irónica del «Señor del mundo de los sueños» (Heine), sin la astucia inocente del hombrecillo siempre apurado (Chaplin), los héroes de Kafka se enfrentan a la sociedad con una agresión consciente y deliberada. Por otra parte, a los personajes de Kafka les faltan las tradicionales cualidades del paria judío, a saber, la conmovedora inocencia y el carácter cómico del Schlemihl. En *El castillo*, en la novela que uno casi diría dedicada al problema judío, cada

vez queda más claro que el agrimensor K., venido de fuera, es un judío, no porque detente ninguna de las características típicamente judías, sino porque cae en determinadas situaciones y ambigüedades típicas. K. es un extraño que nadie puede clasificar porque no pertenece ni al pueblo ni al gobierno. («No es usted del castillo, no es usted del lugar, no es usted nada.») Su llegada tiene algo que ver con el gobierno, naturalmente, pero un derecho legítimo a quedarse no lo tiene. A ojos de las autoridades burocráticas menores su existencia sólo es una casualidad burocrática y su entera existencia ciudadana corre el peligro de transcurrir entre «columnas de actas» que, a su vez, «se levantan y se derrumban».[1] Continuamente se le echa en cara ser superfluo, «sobrante y estar de paso en todas partes», que al ser un extraño tiene que conformarse con dádivas y que sólo se le tolera por misericordia.

El mismo K. opina que lo más importante para él es llegar a ser «indistinguible» y que «todo depende de que eso ocurra muy deprisa». Pero enseguida dice que el gobierno no deja de ponerle obstáculos para impedírselo. El gobierno ni siquiera considera que lo que K. quiere (la completa asimilación, podríamos decir) sea un verdadero propósito. En una carta del «castillo» se le dice a K. que tiene que decidir si «quiere ser un trabajador vinculado al castillo (un vínculo que aunque lo distinga sólo será aparente) o bien un aparente lugareño cuya situación laboral decidan en realidad los comunicados de Barnabas [el mensajero del castillo]».

En ninguna imagen se hubiera podido expresar mejor la problemática entera del judaísmo asimilador que en esta alternativa: o pertenecer al pueblo sólo en apariencia y

pertenecer en realidad al gobierno o renunciar totalmente a la protección gubernamental e intentarlo con el pueblo. El judaísmo oficial había tomado partido por el gobierno y sus representantes habían sido siempre «lugareños sólo aparentes». Kafka nos cuenta en esta novela cómo fueron las cosas a los judíos que optaron por el segundo camino, el de la buena voluntad, a aquellos que se tomaron realmente en serio lo de la asimilación (cuyo drama real —que no desfiguración— nos describe). Por él habla el judío que no quiere sino sus derechos como ser humano: hogar, trabajo, familia, ciudadanía. Kafka lo describe como si sólo hubiera uno en el mundo, como si fuera el único judío, como si estuviera realmente sólo. Y en eso también atina con toda exactitud en la realidad humana concreta, en la problemática humana concreta, pues si un judío se tomaba en serio lo de «ser indistinguible», tenía que comportarse como si sólo estuviera él, tenía que aislarse radicalmente de todos sus iguales. El K. de la novela de Kafka sólo hace lo que al parecer todo el mundo exigía de los judíos. Su aislamiento no hace sino corresponder a la afirmación reiterada de que la asimilación podría lograrse sin más si los judíos estuvieran aislados, si no se reuniesen en camarillas. Kafka pone a sus héroes en situaciones tan hipotéticamente ideales como las descritas para plantear el experimento en estado puro.

Para la pureza del experimento de la asimilación había sido también necesario renunciar a todos los llamados atributos judíos. Pero al renunciar a ellos Kafka nos muestra la imagen de un ser humano cuyo comportamiento resulta nuevo y extensible más allá del horizonte de la problemática

puramente judía. K., que quiere ser indistinguible, sólo está interesado por lo más universal, por aquello que es común a todos los seres humanos. Su voluntad se aplica sólo a aquello a lo que todos los seres humanos tienen derecho de manera natural. Si se le quisiera describir, difícilmente podría decirse nada excepto que es un hombre de buena voluntad, pues nunca exige más derecho que el que corresponde a todo ser humano y tiende a no conformarse nunca con menos. Toda su ambición se dirige a tener «un hogar, una posición, un verdadero trabajo», a casarse y «ser miembro de la comunidad». Como es un extraño y no dispone de estas obviedades de la vida, no puede permitirse el lujo de la ambición. Tiene que luchar él solo, al menos eso dice al comienzo de la novela, por lo mínimo, sus derechos humanos, como si encerraran una exigencia excesivamente atrevida. Y puesto que no quiere sino los derechos humanos mínimos, no puede dejar —lo que hubiera sido mucho más oportuno— que se le concedan sus exigencias como «una limosna del castillo», sino insistir en ellas como «su derecho».

Tan pronto los habitantes de la población se enteran de que el extraño llegado casualmente goza de la protección del castillo, su despectiva indiferencia inicial se transforma en una hostilidad respetuosa y en el deseo de que se vaya al castillo lo más rápidamente posible: con señores de tanta categoría, mejor no tener nada que ver. Pero cuando K. rechaza esta posibilidad argumentando que quiere ser libre y declara que prefiere ser un sencillo trabajador del lugar a un protegido del castillo (un «habitante sólo aparente del lugar»), el comportamiento de los lugareños se convierte en

una mezcla de desprecio y miedo que a partir de ese momento acompañará todos los esfuerzos de K. Así pues, lo que les despierta inquietud no es tanto el hecho de que el extraño lo sea como su propósito tan especial de negarse a aceptar «limosnas». Los intentos de los lugareños de hacerle ver su «ignorancia», su desconocimiento de la situación, son incansables. Intentan transmitirle la experiencia del mundo y de la vida —del que es muy evidente que él carece— contándole todos los sucesos acaecidos entre los lugareños y los habitantes del castillo. Y así se da cuenta K., para su creciente espanto, de que lo simplemente humano, los derechos humanos, la normalidad, todo lo que consideraba tan obvio para los demás no existe en absoluto.

En su esfuerzo por ser indistinguible, K. se entera de que la vida de los lugareños es una única cadena de historias horribles que destruyen toda naturalidad humana. Ahí está la historia de la mesonera, que en su juventud había tenido el breve honor de ser la amante de uno de los empleados del castillo y nunca ha podido olvidar esa elevada posición (con lo que su matrimonio, por lo tanto, es una pura patraña). Ahí está la propia novia de K., a la que habiéndole sucedido lo mismo pero estando a pesar de ello realmente enamorada de K., no soporta una vida sencilla a largo plazo, sin «relaciones elevadas», y con la ayuda de dos empleados de poca monta del castillo rechaza a K. Y, sobre todo, ahí está la magnífica e inquietante historia de la familia Barnabas, sobre cuyos miembros pesa una «maldición» y por eso tienen que vivir como *outlaws*[*] en su propio pueblo (donde los tratan como leprosos y ellos mismos se sienten como leprosos). La terrible desgracia de la familia es culpa de una

hija guapa que osó rechazar las solicitudes obscenas y desvergonzadas de un poderoso empleado del castillo: «Así cayó la maldición sobre nuestra familia». Los lugareños, dominados hasta en los detalles más íntimos por el gobierno y sus empleados, esclavizados hasta el último de sus pensamientos por aquellos que tienen poder, han comprendido desde hace mucho tiempo cuál es, justa o injustamente, su «destino», un destino que nada puede cambiar. No es el responsable de una carta obscena el que se pone en evidencia sino su destinataria la que queda deshonrada a pesar de su total inocencia. Esto es, pues, lo que los lugareños denominan su «destino». A K., «eso le parece injusto y monstruoso, opinión completamente única en el lugar».

Esta historia fulmina la ignorancia de K. A partir de ese momento ve claro que su propósito de hacer realidad lo humano, tener trabajo, ser útil, fundar un hogar, ser miembro de una comunidad, no depende de ser «indistinguible». Es evidente que lo que él quiere, la normalidad, se ha convertido en algo excepcional que los seres humanos ni siquiera pueden conseguir de una manera sencilla y natural. Todo lo que de una manera natural y normal está encomendado al ser humano, en el sistema del lugar le es arrebatado a traición y presentado como venido de fuera (o, en el sentido de Kafka, de «arriba»), como destino, regalo o maldición: en cualquier caso como un suceso impenetrable que puede contarse pero no entenderse, ya que en sí mismo nadie ha hecho nada. El propósito de K., lejos de ser banal y obvio es, dada la relación entre pueblo y castillo, verdaderamente extraordinario y escandaloso.

Mientras el lugar esté bajo el dominio de los habitantes del castillo, lo que suceda en él será cosa sólo del destino y no habrá sitio en él para un ser humano que, lleno de buena voluntad, quiera decidir su propia vida. A los lugareños, la simple pregunta por lo justo y lo injusto les parece un argumento respondón que no valora debidamente la «magnitud» de los acontecimientos ni la magnitud del poder del castillo. Y cuando K., indignado, dice despreciativamente «¡Así son, pues, los funcionarios!» para expresar su desilusión, el pueblo entero se agita, como si se le despojara de un secreto sublime, el contenido más auténtico de su vida.

K., una vez perdida la inocencia del paria, no abandona la lucha. No es que se ponga a impulsar un nuevo orden revolucionario del mundo, como el héroe de la última novela de Kafka, *América*, ni a soñar con un «teatro de la naturaleza» en el que cada uno tuviera sitio según sus capacidades y su voluntad. Al parecer, K. es de la opinión de que ya se ganaría mucho con que un ser humano, aunque sólo fuera uno, pudiera vivir como un ser humano. Él se queda en el pueblo e intenta, a pesar de todo, apañárselas en las circunstancias con que se encuentra. Por un breve momento vuelve a brillar ante él la vieja y majestuosa libertad del paria, del Schlemihl, del Señor del mundo de los sueños, pero en comparación con su propósito enseguida le parece que no hay «nada más absurdo, nada más desesperado que esta libertad, esta espera, esta invulnerabilidad». La libertad del paria es absurda porque no tiene propósito, porque no tiene en cuenta la voluntad del ser humano de fundar algo en este mundo, aunque sólo sea

la propia existencia. Por eso se somete al profesor tiránico, acepta el «puesto miserable» de bedel de la escuela, se esfuerza arduamente por una conversación con Klamm, se hace vulnerable y participa de la gran «necesidad» y las fatigas de los lugareños.

Mirándolo desde fuera, todo estos esfuerzos son en vano, ya que hay algo de lo que K. no puede desistir, a saber, llamar justo a lo justo e injusto a lo injusto, y algo de lo que no quiere desistir, a saber, rehusar obtener como regalo de «arriba» el derecho que le corresponde como ser humano. Por eso todas las historias de los lugareños no pueden enseñarle a sentir ese temor que todo lo falsea y con el que suelen envolverlas dándoles esa profundidad inquietante y poética que tan a menudo caracteriza las historias de los pueblos esclavos. K. no puede ser uno de los suyos porque no es capaz de aprender a temer. Que este temor no tiene un objeto real, por mucho que haya atrapado a todos en su círculo mágico, queda claro cuando los grandes recelos de los lugareños por lo que respecta a K. nunca se convierten en realidad. A K. no le pasa absolutamente nada, excepto que el castillo se resiste con miles de excusas a darle el permiso de residencia reglamentario que exige. La lucha queda sin decidir y K. muere de muerte totalmente natural, de agotamiento. Lo que él había querido sobrepasa las fuerzas de un hombre solo.

Sin embargo, de algo ha servido K. al pueblo antes de morir o, al menos, a algunos de sus habitantes. «Nosotros [los habitantes del pueblo] [...] con nuestras tristes experiencias y temores nos asustamos hasta del crujir de la madera [...] Así no puede llegarse a ningún juicio certero

[…] Qué suerte para nosotros que hayas venido.»

En su epílogo a *El castillo*, cuenta Max Brod con qué emoción llamó Kafka su atención sobre una anécdota referida a Flaubert, según la cual éste, volviendo a casa después de visitar a una familia sencilla, feliz y numerosa, habría dicho: «Ils sont dans le vrai» [«Están en lo cierto»]. Lo cierto, la verdad humana nunca puede estar en la excepción, ni siquiera en la excepción del perseguido, sino sólo en lo que es o debería ser la regla. De esta conclusión surge la inclinación de Kafka al sionismo. Se hizo seguidor del movimiento que quería liquidar la posición excepcional del pueblo judío para convertirlo en un «pueblo como los demás». Él, seguramente el último de los grandes poetas europeos, no podía desear de verdad ser un nacionalista. Su genialidad, su modernidad, fue específicamente su propósito de ser un ser humano entre seres humanos, un miembro normal de una sociedad humana. No era culpa suya que esta sociedad no fuera humana y considerara al desorientado ser humano de buena voluntad una excepción (un «santo» o un loco). Si los judíos de la Europa occidental del siglo XIX se hubieran tomado en serio el reto de la asimilación, si hubieran intentado realmente saldar la anomalía del pueblo judío y el problema del individuo judío haciéndose «indistinguibles», convirtiendo la igualdad con todos los demás en su propósito último, no sólo la desigualdad, sino también la progresiva caída de esta sociedad en un sistema de relaciones inhumano les hubiera resultado algo tan obvio, como al agrimensor de la novela de Kafka, el horror de la situación del lugar adonde llega.

Mientras los judíos europeos sólo fueron parias sociales, gran parte de ellos pudo salvarse gracias a la «servidumbre interior de la libertad exterior» (Achad Haam), a una existencia de *parvenu* constantemente amenazada. Pero la parte restante, los que creyeron que éste era un precio demasiado alto que pagar, pudieron gozar con relativa tranquilidad de la libertad e invulnerabilidad de una existencia de paria; un paria que, si bien no pintaba nada en la realidad política efectiva, al menos conservaba —aunque fuera en una pequeña esquina perdida del mundo— la conciencia de la libertad y la humanidad. En este sentido, la existencia de paria, a pesar de su inesencialidad política, no era absurda.

No lo fue hasta que, en el transcurso del siglo XX, el suelo se abrió bajo los pies de los judíos y los cimientos de la política se hundieron en el vacío, convirtiendo al paria social y al *parvenu* social en *outlaws* políticos en todas partes. En la lengua de nuestra tradición oculta esto significa que la protección del cielo y la tierra no protege del asesinato y que a uno se le puede ahuyentar de calles y plazas antaño abiertas a todo el mundo. Sólo ahora resulta claramente comprensible para todos que la «libertad absurda», la temeraria «invulnerabilidad» del individuo sólo habían sido el comienzo del absurdo sufrimiento de todo un pueblo.

En este mundo del siglo XX nadie puede arreglárselas fuera de la sociedad, ni como Schlemihl ni como Señor del

mundo de los sueños. Ya no hay «salidas individuales»: ni para el *parvenu* que firma por su cuenta la paz con un mundo en el que no se puede ser humano siendo judío, ni para el paria que cree poder renunciar individualmente a este mundo. El realismo del uno no es menos utópico que el idealismo del otro.

El tercer camino, el señalado por Kafka, el camino por el que uno intenta con la mayor modestia y renunciando a la libertad y a la invulnerabilidad alcanzar su pequeño propósito, no es utópico pero como mucho —cosa que el mismo Kafka deja bien clara— conduce a aleccionar al mundo, no a cambiarlo (y además sobrepasa las fuerzas del ser humano). En efecto, este propósito mínimo, hacer realidad los derechos del ser humano, es, precisamente por su sencilla elementalidad, el más grande y difícil que puede hacerse el ser humano. Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de «agotamiento»). Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común.

La creación de una atmósfera cultural

Noviembre de 1947

La cultura, tal como la entendemos hoy, hizo su aparición hace relativamente poco y surgió de la secularización de la religión y de la disolución de los valores tradicionales. Cuando hablamos de la cultura cristiana de la Edad Media, usamos el término de forma laxa y en un sentido que habría sido casi incomprensible para un medieval. Puede que el proceso de secularización haya socavado los cimientos de la fe religiosa, o puede que no: yo me inclino a pensar que ese debilitamiento ha sido menos decisivo de lo que en ocasiones suponemos; en cualquier caso, la secularización transformó los conceptos religiosos y los resultados de la especulación religiosa de tal modo que recibieron un nuevo significado y una nueva relevancia independiente de la fe. Esta transformación marcó el comienzo de la cultura tal como la conocemos, es decir: a partir de entonces la religión se convirtió en una parte importante de la cultura, pero dejó de tener el dominio sobre todos los logros del espíritu.

Más importante aún para el establecimiento de la cultura

que la mera disolución de los valores tradicionales fue aquel gran temor al olvido que siguió de cerca a la Ilustración del siglo XVIII y que impregnó todo el siglo XIX. El peligro de perder la continuidad histórica como tal, junto con los tesoros del pasado, era obvio; el temor de verse privado del bagaje específicamente humano de un pasado, de convertirse en un fantasma abstracto como el hombre sin sombra, fue la fuerza motriz de esa nueva pasión por la imparcialidad y por la recolección de curiosidades históricas que dieron nacimiento a nuestras actuales ciencias históricas y filológicas, así como también a las monstruosidades del gusto del siglo XIX. Precisamente porque las viejas tradiciones ya no estaban vivas se impulsó el nacimiento de la cultura con todos sus aspectos buenos y sus aspectos ridículos. La falta de estilo del último siglo en arquitectura, sus locas tentativas de imitar todos los estilos del pasado, fueron sólo un aspecto de lo que resultó ser en realidad un nuevo fenómeno llamado cultura.

La cultura es secular por definición. Requiere un grado de liberalidad de la que ninguna religión será capaz jamás. Puede ser profundamente pervertida por ideologías y *Weltanschauungen*[*] que comparten, aunque en un nivel inferior y más elemental, el desprecio religioso por la tolerancia y la pretensión de «poseer» la verdad. Si bien la cultura es «hospitalaria», no deberíamos olvidar que ni la religión ni las ideologías se resignarán, ni pueden resignarse, a ser sólo partes de un todo. El historiador, pero casi nunca el teólogo, sabe que esa secularización no es el final de la

religión.

Así ocurrió que el pueblo judío no sólo no participó en el lento proceso de secularización que empezó en la Europa occidental con el Renacimiento, y del que nació la cultura, sino que los judíos, en la época en que se encontraron con la Ilustración y la cultura y se sintieron atraídos por ellas, acababan de salir de un período en que su propio aprendizaje secular se había hundido hasta el punto más bajo de toda su historia. Las consecuencias de esta falta de vínculos espirituales entre la civilización judía y la no judía fueron tan naturales como desafortunadas: los judíos que querían «cultura» dejaron el judaísmo de una vez por todas, aunque la mayoría de ellos mantuvieran la conciencia de su origen judío. La secularización, e incluso el aprendizaje secular, se identificaron exclusivamente con la cultura no judía, de modo que nunca se les ocurrió a esos judíos que podrían haber puesto en marcha un proceso de secularización con respecto a su propia herencia. Su abandono del judaísmo llevó a una situación dentro del propio judaísmo en que la herencia espiritual judía pasó a ser más que nunca monopolio de los rabinos. La *Wissenschaft des Judentums*[*] alemana, a pesar de ser consciente del peligro de una completa pérdida de todos los logros espirituales del pasado, se refugió, frente al problema real, en una más bien árida erudición interesada sólo por la conservación, cuyos resultados fueron, en el mejor de los casos, una colección de objetos de museo.

Aunque esta drástica y repentina huida de todo lo judío por parte de los intelectuales judíos impedía el crecimiento de una atmósfera cultural en la comunidad judía, fue muy

favorable para el desarrollo de la creatividad individual. Lo que los miembros de otras naciones habían hecho como parte de un esfuerzo más colectivo y en el lapso de varias generaciones lo lograron algunos judíos en el estrecho y concentrado marco de la vida de un solo hombre y a pura fuerza de imaginación personal. Fue exclusivamente como individuos como los judíos empezaron a emanciparse de la tradición.

Es cierto que una pasión intensa y extraordinaria se apoderó sólo de unos pocos, lo que tuvo como recompensa el que un porcentaje particularmente alto de judíos se metieran a agentes pseudoculturales y sucumbieran a la cultura de masas y al mero amor a la fama. Pero de ahí salió, sin embargo, un notable número de auténticos escritores, artistas y pensadores judíos que no se arredraron ante el extraordinario esfuerzo que se les exigía y a quienes esa repentina y vacía libertad de espíritu no degradó sino que, por el contrario, los hizo creativos.

Sin embargo, puesto que sus logros individuales no encontraron eco en una audiencia judía preparada y cultivada, no pudieron fundar una tradición específicamente judía en la literatura y el pensamiento secular (aunque esos escritores, pensadores y artistas judíos tenían más de un rasgo en común). Cualquier tradición que el historiador sea capaz de detectar quedó implícita y latente, preservada de manera automática e inconsciente, brotando como brotó de las condiciones básicamente idénticas que cada uno de esos individuos tuvo que afrontar una y otra vez por doquier y dominar por sí mismo sin la ayuda de sus predecesores.

No cabe duda de que ningún proyecto y ningún

programa tendrán jamás sentido en materia de cultura. Si hay algo así como una política cultural, sólo puede aspirar a la creación de una atmósfera cultural, es decir, en palabras de Elliot Cohen, una «cultura para judíos», pero no una cultura judía. La emergencia del talento o del genio es independiente de una atmósfera tal, pero que continuemos cediendo el talento judío a otros o que lleguemos a ser capaces de conservarlo dentro de nuestra propia comunidad en la misma medida que los demás es algo que dependerá de la existencia o inexistencia de esa atmósfera. Para mí el problema consiste en esto. Puedo hacer unas cuantas sugerencias sobre cómo abordarlo.

Tenemos ante todo esa gran tradición posbíblica religiosa y metafísica que tendremos que rescatar de manos de los teólogos y eruditos (con quienes tenemos, no obstante, una inmensa deuda de gratitud por haber preservado esa tradición). Pero habremos de descubrirla y ocuparnos nuevamente de ella a nuestro modo, en consideración a la gente para la que ya no constituye un pasado sagrado ni una herencia intocable.

Por otro lado, está el cuerpo, mucho menor, de los escritos seculares judíos, que datan de todos los períodos, pero particularmente del siglo XIX en la Europa oriental; esa literatura surgió de la vida secular del pueblo y sólo la ausencia de una atmósfera cultural ha impedido que una parte de ella adquiriera la condición de gran literatura; en lugar de ello quedó reducida a la dudosa categoría de folclore. El valor cultural de cada autor o artista empieza realmente a hacerse sentir cuando trasciende los límites de su propia nacionalidad, cuando deja de ser significativo sólo

para sus compatriotas judíos, franceses o ingleses. La ausencia de una cultura judía y el predominio del folclore en la vida secular judía ha negado esa trascendencia a todo talento judío que no desertó sin más de la comunidad judía. La recuperación de los escritores *yiddish* de la Europa oriental es de gran importancia; de no ser así, se perderán definitivamente para la cultura en general.

Por último, pero no menos importante, tendremos que hacer sitio a todos aquellos que entraron, y entran, en conflicto con la ortodoxia judía o que volvieron sus espaldas al judaísmo por las razones antes mencionadas. Esas figuras serán de especial importancia para la empresa en su conjunto; pueden incluso convertirse en la prueba decisiva de su éxito o fracaso. No sólo porque el talento creativo se ha dado con especial frecuencia entre ellos en los últimos tiempos, sino también porque, con sus esfuerzos individuales en pro de la secularización, ofrecen los primeros modelos para esa nueva amalgama de antiguas tradiciones con nuevos impulsos y sensibilidades sin los cuales una atmósfera cultural específicamente judía es a duras penas concebible. Esos talentos no nos necesitan, hacen cultura por sí mismos. Nosotros, en cambio, los necesitamos, pues forman la única base que tenemos, por pequeña que sea, de cultura; una base que habremos de ampliar gradualmente en ambas direcciones: secularizar la tradición religiosa y rescatar del folclore a los grandes artistas (*yiddish* en su mayoría) de la vida secular del pueblo.

Nadie en absoluto puede predecir si los acontecimientos se

desarrollarán de este modo. El *comentario* me parece un buen comienzo y es ciertamente una novedad en la vida cultural judía. La razón para albergar un cierto optimismo, sin embargo, es en último término de naturaleza política.

El *yishuv*[*] de Palestina es el primer logro judío obtenido por un movimiento enteramente secular. No hay duda de que, pase lo que pase con la literatura hebrea en el futuro, los escritores y artistas hebreos no tendrán por qué limitarse a tratar de las costumbres populares o de religión para continuar siendo judíos. Son los primeros judíos que, como judíos, son libres para partir de algo más que un nivel precultural.

Los judíos de Estados Unidos, por otro lado, llevan una vida razonablemente segura y razonablemente libre que les permite hacer, relativamente, lo que les place. El núcleo central y más fuerte de la diáspora judía ya no se halla bajo los condicionamientos que impone un Estado-nación, sino en un país que anularía su propia constitución si alguna vez exigiera la homogeneidad de su población y un fundamento étnico para su Estado. En Estados Unidos no se tiene que fingir que el judaísmo no es sino una denominación y recurrir a todos aquellos desesperados y paralizantes disfraces que fueron comunes entre los judíos ricos y cultivados de Europa.

En otras palabras, el desarrollo de una cultura judía o su ausencia no dependerá, de ahora en adelante, de circunstancias que vayan más allá del control del pueblo judío, sino de su propia voluntad.

Una revisión de la historia judía

Marzo de 1948

Los historiadores judíos del último siglo, consciente o inconscientemente, solían ignorar todas aquellas tendencias del pasado judío que no apuntaban a su propia tesis central de la historia de la diáspora, según la cual el pueblo judío no tenía una historia política propia, sino que era siempre víctima inocente de un entorno hostil y en ocasiones brutal. Una vez que dicho entorno cambiara, la historia judía cesaría, lógicamente, de ser historia como tal, pues el pueblo judío dejaría de existir como pueblo. En marcado contraste con todas las demás naciones, los judíos no eran agentes históricos, sino pacientes históricos que conservaban una especie de identidad eterna como pueblo bondadoso cuya monotonía sólo se veía perturbada por la igualmente monótona crónica de persecuciones y pogromos. Dentro de este marco de prejuicios y persecuciones, el historiador podía aún apañárselas para registrar los hitos principales de la historia de las ideas. Pero el pensamiento místico judío, conduciendo como condujo a la acción política a través del

movimiento sabbatiano, representaba un obstáculo tan serio para esa interpretación que sólo podía superarse despreciándolo sin más o ignorándolo por completo.

La nueva presentación y apreciación que hace Scholem del misticismo judío[1] no sólo colma una laguna, sino que cambia efectivamente por completo el panorama de la historia judía. Uno de los cambios más importantes lo constituye su interpretación, totalmente novedosa, del movimiento de la Reforma y de otros acontecimientos modernos que rompieron con la ortodoxia. Era costumbre ver dichos acontecimientos como otras tantas consecuencias de la emancipación otorgada a sectores del pueblo judío y como las reacciones necesarias de una nueva adaptación a las exigencias del mundo gentil. Pero Scholem, en el último capítulo de su libro, demuestra de manera concluyente que el movimiento de la Reforma, con su curiosa mezcla de tendencias, por un lado a liquidar el judaísmo, por otro a conservarlo, no era una asimilación mecánica de las ideas y exigencias de un entorno ajeno, sino la culminación del desastre de la última gran fase de actividad política judía, el movimiento sabbatiano, de la pérdida de la esperanza mesiánica y de la desesperanza acerca del destino último del pueblo.

Un derrumbamiento similar de las normas religiosas, seguido de un grado similar de desesperanza, constituyó también una de las experiencias destacadas de Europa después de la Revolución francesa. Pero así como el pesimismo romántico desesperaba de la capacidad política del hombre como legislador y se resignaba a considerarlo capaz sólo de obedecer las leyes, cuya legitimación última no

residía ya en Dios, sino en la historia y la tradición, el nihilismo judío se alimentaba de la falta de esperanza en la capacidad del hombre para llegar a descubrir las leyes ocultas de Dios y actuar de conformidad con ellas.

El libro de Scholem, al clarificar por primera vez el papel desempeñado por los judíos en la formación del hombre moderno, contribuye en gran medida a la comprensión de fenómenos típicamente modernos cuyos orígenes históricos no llegaron nunca a comprenderse de manera cabal. A este respecto, es probable que sus descubrimientos reconcilien la historia judía con la historia de Europa más que todos los intentos apologéticos que tratan de probar lo imposible, a saber, la identidad entre los judíos y otras naciones, o que tratan de demostrar algo esencialmente inhumano, es decir, la pasividad y, por ende, la irresponsabilidad del pueblo judío.

«En la interpretación [que dan los cabalísticos] de los mandamientos religiosos, éstos no se representan como alegorías de ideas más o menos profundas, ni como medidas pedagógicas [al modo de la interpretación que dan los filósofos], sino más bien como la ejecución de un rito secreto [...] Esa transformación del *halajah*[*] en un sacramento [...] elevaba el *halajah* a un nivel de incomparable importancia para el místico y reforzaba su influencia sobre el pueblo. Cada *mitzvah*[*] se convertía en un acontecimiento de importancia cósmica [...] El judío religioso se convertía a su vez en protagonista del drama del mundo; movía los hilos entre bastidores.»

«Cábala» es un nombre que abarca gran diversidad de doctrinas, desde primitivas especulaciones gnósticas hasta

las grandes y auténticas especulaciones filosóficas del libro de Zohar, pasando por toda suerte de prácticas mágicas. La palabra expresa el poder y la victoria final del rabinismo, que combate las diversas tendencias antagónicas y heterodoxas del pensamiento judío metiéndolas todas en el mismo saco en lugar de darle a cada una un nombre específico en consonancia con el contenido real de sus ideas. Pero la transformación del *halajah* en un rito mágico, con su consiguiente influencia en la imaginación popular, tal como señala la cita anterior, parece constituir la base fundamental para toda clase de concepción mística judía. La nueva interpretación de la Ley se basaba en la nueva doctrina del «Dios escondido» que, en marcado contraste con el Dios de la revelación, es impersonal, «*aquello* que es infinito», una fuerza en lugar de una persona, que se revela sólo a la pequeña «grey elegida» y se mantiene velado más que revelado en la revelación bíblica. Con este concepto de Dios como un poder divino impersonal se halla conectada aquella doctrina heterodoxa contra la que han librado sus más encarnizadas batallas tanto la ortodoxia judía como la cristiana, a saber, la doctrina de la *emanación* del universo en oposición a la *creación* del hombre y del mundo. En todas las teorías emanatistas se supone que el hombre primigenio es un poder oculto, desaparece toda distinción clara entre Dios y el hombre como creador y criatura, y el hombre, concebido como una parte material de lo divino, aparece dotado de un poder místico-material para desandar la «senda oculta» de la emanación que lo hizo brotar de lo divino, para volver al regazo de la sustancia de la que emanó, lo que se expresa mediante diversas paráfrasis tales

como el *en-sof*, la «unidad indiferenciada» y, sobre todo, la *nada*. La transformación del *halajah* en un rito secreto surgió, como todas las demás prácticas mágicas, de esas especulaciones, que aseguraban que la búsqueda del poder oculto puede llevar al descubrimiento de los medios secretos por los que el hombre puede recuperar el poder divino y transformarse en una parte de Dios.

Todas las doctrinas de este tipo referidas a lo «oculto» parecen haber producido por sí mismas un efecto paradójico. Sus adeptos siempre insistieron en el carácter de estricto secreto, exclusividad y esoterismo de sus especulaciones, que sólo se revelarían a la «minoría elegida». Sin embargo, pese a todos estos asertos, las ideas místicas no sólo atraían a la minoría, sino que, por el contrario, ejercían una enorme influencia en el pueblo. Las ideas místicas atraían a las masas mucho más que las enseñanzas de los eruditos rabinos y filósofos que sostenían que sus interpretaciones podía entenderlas todo el mundo. Ello es especialmente así en el caso de las tendencias místicas de la historia judía, que han dominado sin duda el pensamiento popular y han respondido a las necesidades más apremiantes de la gente común.

Sería un grave error pensar que esta paradoja fue exclusivamente un problema del pasado, pues ese pasado religioso pervive aún hoy en todas las creencias supersticiosas de «sociedades secretas», en las «manos que actúan entre bastidores» de la política popular, e incluso en las ideologías que insisten en el poder exclusivo de «leyes»

económicas o históricas que actúan, también, ocultas a la vista de las personas corrientes. Las especulaciones con las que los místicos judíos y cristianos transformaron al Dios judío de la creación en una fuerza secreta fueron la primera versión de un concepto esencialmente materialista, y todas las doctrinas modernas que afirman que el hombre no es sino una parte de la materia, sujeta a las leyes físicas y sin libertad de acción, nos ponen frente a la vieja creencia, de origen gnóstico, en la emanación. Que la sustancia de la que se considera parte al hombre sea material o «divina» tiene poca importancia. Lo que importa es que el hombre no es ya una entidad independiente, un fin en sí mismo.

Hoy, como en el pasado, estas especulaciones atraen a todos aquellos que están en la práctica excluidos de la acción, impedidos de alterar un destino que les resulta insoportable y, sintiéndose víctimas indefensas de fuerzas incomprensibles, están naturalmente inclinados a encontrar algún medio secreto de conseguir la capacidad de participar en el «drama del mundo». Por consiguiente, el carácter secreto de esas especulaciones es en cierto modo artificial: se mantienen en secreto como el descubrimiento de la piedra filosofal, que se supone que transforma todos los metales en oro puro, algo que desea todo el mundo y que, precisamente por eso, aquellos que pretenden haberlo descubierto lo mantienen oculto.

Más importante que ese ambiguo esoterismo era la justificación de la acción por los místicos, aun cuando brindan sólo un sucedáneo de ella. A este respecto, no

importa demasiado si los cabalistas eran magos ordinarios (por lo general no lo eran) o si practicaban sólo lo que Abulafia ha admitido y lo que Scholem llama una «magia de la interioridad». En ambos casos, los creyentes podían participar del poder que gobierna el mundo.

«Los cabalistas [...] no son amigos de la autobiografía mística [...] Se recrean en la descripción objetiva y sienten profunda aversión a permitir que su propia personalidad se proyecte en la descripción. [...] Me inclino a creer que esa aversión a un exceso de tolerancia en la expresión de la propia personalidad puede haber tenido como causa, entre otros, el hecho de que los judíos conservaron un sentido particularmente vivo de la incongruencia de la experiencia mística con aquella idea de Dios que destaca los aspectos de creador, rey y legislador.»

La negación de la creación y la doctrina de la emanación, con el consiguiente concepto de la participación humana en el drama del mundo, fue el rasgo más destacado que compartían la mística judía y la gnóstica. La falta de elementos autobiográficos, la aversión a la manifestación del yo, es el contraste más llamativo entre la mística judía y la cristiana. Esta reserva es tanto más sorprendente cuanto que, en todos los casos, el principal órgano místico de conocimiento es la experiencia, y nunca la razón ni la fe en la revelación. Esa experiencia se aproxima mucho a la noción moderna de experimento: ha de probarse varias veces antes de admitir su verdad. (Al describir una abrumadora experiencia mística como resultado de combinar las letras del nombre de Dios, un autor místico dice: «Una vez más, tomé el Nombre para hacer con él como

antes y hete aquí que tuvo exactamente el mismo efecto sobre mí. Pese a ello, no creí hasta haberlo probado cuatro o cinco veces».)

El carácter experimental de la experiencia mística contribuyó en gran medida a su popularidad. Pareció, durante siglos, el único camino de acceso al mundo real, desechado por el judaísmo rabínico. La realidad tal como la experimentan los místicos puede a veces parecernos extraña; comparada con los argumentos lógicos y jurídicos de la ortodoxia, era tan real como real pueda ser una cosa, pues se la descubría y probaba a través de la experiencia y no por medio de la interpretación y la lógica. Este planteamiento adoptó a menudo la forma de un interés por el alma propia, pues las experiencias psicológicas podían repetirse y ensayarse indefinidamente, con la ventaja de que el material para los experimentos estaba siempre a mano y sus resultados parecían ser, por consiguiente, totalmente fidedignos. El axioma de Descartes *Cogito, ergo sum* lleva todavía una impronta de esta tradición: la experiencia interna del pensamiento se convierte en prueba de la realidad del ser. Así como el moderno enfoque científico y técnico de la naturaleza deriva de la alquimia, así también el moderno concepto de realidad como algo que se puede probar mediante el experimento y en lo que cabe, pues, confiar como permanente tiene uno de sus orígenes en la experiencia mística. El misticismo, a diferencia del judaísmo o el cristianismo ortodoxos, y la ciencia moderna, a diferencia de la filosofía judía o cristiana, no confían en la revelación ni en el puro razonamiento, sino sólo en la experiencia, pues no se ocupan del problema de la verdad,

sino del descubrimiento de un conocimiento práctico de la realidad.

Al interés vital del misticismo cristiano por el problema de la realidad debe añadirse su interés igualmente vital, aunque no específicamente místico, por la redención del hombre. El tema de la mística judía, por el contrario, «no es nunca el hombre, aunque se trate de un santo [...]». Incluso cuando la mística judía, en sus fases posteriores, abandona la pura esfera de la investigación de la realidad (representada por la cabalística del *Merkabah*)[*] y se ocupa más de la vida práctica, se limita a desear que el hombre se haga parte de la realidad superior y actúe en consecuencia. La eterna cuestión de la filosofía cristiana, formulada por Agustín en la frase: *Quaestio mihi factus sum*, fue el mayor estímulo de los místicos cristianos, pero nunca penetró en la Cábala. (Y me parece que ésta es una de las razones que explican el curioso hecho de que el maestro Eckhart, un verdadero discípulo de Agustín, estuviera influido por Maimónides más intensamente que ningún místico judío. En este sentido, estaba más cerca del pensamiento místico cristiano la filosofía judía que la mística judía.)

La ausencia de literatura autobiográfica en la mística judía y la omisión consciente de datos biográficos parecen significar algo más que «un sentido particularmente vivo de la incongruencia de la experiencia mística con [la] idea de Dios». Los datos autobiográficos merecen ser citados únicamente si se piensa que carecen de parangón, que poseen un valor único e irrepetible. Las experiencias místicas, por el contrario, se consideran valiosas únicamente si son reiteradas y en la medida en que lo sean, únicamente

si han tenido carácter de experimento. El hecho de que los místicos cristianos, a pesar de este carácter inherente a las experiencias místicas, las relaten en sus autobiografías, creo que no se debe a que sean místicos, sino a su interés filosófico general por la naturaleza del hombre. Para los místicos judíos, el yo propio del hombre no estaba destinado a la salvación, por lo que sólo revestía interés como instrumento de la acción suprema, concebido como un instrumento más idóneo que la Ley. Los místicos cristianos, aunque compartían con los místicos judíos la indagación sobre la realidad, no estaban interesados primordialmente en la acción como tal, puesto que, de conformidad con su fe, el acontecimiento supremo, la salvación del mundo y el hombre, había tenido ya lugar. Parece claro que tanto los místicos judíos como los cristianos han pasado por la misma experiencia o, mejor, han hecho los mismos experimentos, los judíos a fin de desarrollar instrumentos de participación activa en el destino de la humanidad, los cristianos, en cambio, como fines en sí mismos. Esto podría también explicar en parte el hecho de que la mística cristiana haya sido siempre un asunto individual y raramente haya dado lugar por sí misma a una tradición continua, en tanto que uno de los rasgos más significativos de la mística judía fue que fundó una tradición que se ha desarrollado paralelamente a la tradición oficial del judaísmo ortodoxo. Los datos biográficos, por tanto, dado que resaltan los rasgos individuales y únicos, no sólo se consideraban irrelevantes por lo que hace al contenido místico, sino que representaban un peligro real para aquella tradición que enseñaba al hombre unos experimentos repetibles, así como el manejo de

ese instrumento supremo que es el hombre mismo.

«La doctrina del Tikkun[*] [Cábala luriana] elevaba a cada individuo judío al rango de protagonista del grandioso proceso de restauración de manera nunca vista hasta entonces.»

«El movimiento sabbatiano representa la primera revolución importante ocurrida en el judaísmo desde la Edad Media; se trataba de ideas místicas que conducían directamente a la desintegración del judaísmo ortodoxo de los "creyentes".»

«Fue la influencia de aquellos elementos que no habían roto abiertamente con el judaísmo rabínico lo que, después de la Revolución francesa, adquirió gran importancia como impulsor del movimiento hacia el liberalismo y la "ilustración" reformistas en muchos círculos judíos.»

Hasta la eclosión del movimiento sabbatiano, la mística judía se había abstenido de atacar la ortodoxia y se había mantenido dentro de la Ley. Sólo al cabo de muchos siglos de rico desarrollo salieron a la luz fuertes tendencias opositoras. Ello podría explicarse por la función política de la Ley en la diáspora como único vínculo de unión entre el pueblo. Pero a pesar de la prudente inhibición y de rehuir cuidadosamente todo conflicto, el pensamiento místico había preparado siempre a sus seguidores para la acción, rompiendo así con la mera interpretación de la Ley y con la mera esperanza de la llegada del Mesías. En esta dirección, sin embargo, la escuela de Isaac Luria actuó con mayor

audacia que todas sus predecesoras y se atrevió a dar una nueva interpretación de la existencia del pueblo en el exilio: «Antes se había considerado [la diáspora] como un castigo por los pecados de Israel o como una prueba de su fe. Ahora sigue siendo así, pero en el fondo se trata esencialmente de una misión: su objeto es alzar de nuevo todas las chispas caídas dondequiera que se hallen». Por primera vez se definía el papel de «protagonista del drama del mundo» en términos aplicables a todos los judíos.

Un aspecto notable de este «mito del exilio» es que sirvió para dos propósitos contrapuestos: mediante su interpretación mística del exilio como acción y no como sufrimiento, podía animar al pueblo a acelerar la llegada del Mesías y llevarlo a «una manifestación explosiva de todas aquellas fuerzas a las que debía su ascenso y su éxito» dentro del movimiento sabbatiano. Pero después del declive de dicho movimiento, respondió igualmente bien a las necesidades de las gentes desilusionadas que, una vez perdida la esperanza mesiánica, deseaban una nueva justificación, más general, del exilio, de su existencia inactiva y de su mera supervivencia. En esta última forma, la teoría de Isaac Luria ha sido adoptada por los judíos asimilados (por más que sus representantes no se habrían sentido muy dichosos al saber por Scholem que son herederos de la Cábala). Esta pervivencia del pensamiento místico en la autointerpretación de los judíos asimilados e incluso de los desjudaizados no era algo meramente accidental, tal como puede comprobarse a partir de la desconcertante influencia del hasidismo, el otro heredero de la Cábala, en los mismos judíos «desjudaizados» cuando

éstos fueron iniciados en el hasidismo al comienzo de nuestro siglo. Un auténtico entusiasmo por esta última fase de la mística judía se propagó entre la generación más joven, que por lo general se interesaba muy poco por la vida espiritual de sus hermanos orientales, pero que se sentía sorprendentemente próxima de ese mundo y esa mentalidad espirituales. La «neutralización del elemento mesiánico» (es decir, la neutralización de las actitudes políticas), las tendencias francamente opositoras y el mantenimiento del «mito del exilio» son tres elementos del hasidismo que corresponden, de manera casi inexplicable, a las necesidades de los judíos asimilados. Tanto el judaísmo de la Reforma como el hasidismo se habían ocupado sólo de la supervivencia judía, habían renunciado a toda esperanza en la restauración de Sión y habían aceptado el exilio como el destino último e inalterable del pueblo. Parece como si la mera pérdida de la esperanza mesiánica, seguida del declive de la autoridad rabínica, hubiera tenido consecuencias esencialmente idénticas sobre la autointerpretación de todos los sectores del pueblo, pese a hallarse muy separados unos de otros por diferencias de condición social y política. En la larga lucha entre la ortodoxia judía y la mística judía, parece ser esta última quien ha ganado la batalla decisiva. Esta victoria es tanto más sorprendente cuanto que se obtuvo mediante una derrota.

Desde sus comienzos mismos, la mística judía ha tendido a la acción y a la realización, pero, antes de desembocar en la resignación total, alcanzó su máximo desarrollo en el

movimiento sabbatiano, que, en la nueva imagen dada de él por Scholem, aparece como el punto de inflexión en la historia judía. Bien es verdad que el poder efectivo del pensamiento místico había quedado demostrado más de una vez durante la Edad Media en forma de explosiones de fanatismo sectario, pero nunca antes un colosal movimiento popular y una acción política inmediata de grandes proporciones habían sido inspirados, preparados y dirigidos por una simple movilización de especulaciones místicas. Los experimentos ocultos realizados por los místicos judíos a través de los siglos, sus esfuerzos por alcanzar una realidad superior que, en su opinión, quedaba velada más que revelada en el mundo tangible de cada día o en la revelación tradicional del monte Sinaí, eran repetidos a una escala tremenda y absolutamente única en y por la totalidad del pueblo judío. Por primera vez, la mística demostraba no sólo su arraigado poder de atracción para el alma humana, sino también la enorme fuerza de su acción a través del ser humano. La búsqueda de un conocimiento efectivo de la realidad había dado como resultado una efectiva psicología de masas, y la potente fuerza de «realización a cualquier precio» hubo de pagar, finalmente, el precio de toda tradición, de toda autoridad establecida, e incluso el precio de los criterios humanos de verdad, como lo demuestra la temprana aceptación de un Mesías apóstata.

De todas las tendencias místicas del pasado, el misticismo judío parece único en su exclusivo interés por la realidad y la acción; de ahí que sólo la mística judía fuera capaz de generar un gran movimiento político y de traducirse directamente en acción popular real. Los efectos

de esta victoria del pensamiento místico fueron más catastróficos para el pueblo judío que todas las demás persecuciones, al menos si lo medimos con el único patrón disponible: su influencia a largo plazo sobre el futuro del pueblo. A partir de ahí, el cuerpo político judío estaba muerto y el pueblo se retiraba del escenario público de la historia.

Quizás uno de los aspectos más estimulantes de esta historia es el hecho de que la mística puede sobrevivir a su propia muerte, que su teoría, tal como se nos presenta en el «mito del exilio», encaja igual de bien con las necesidades de la acción popular y con las necesidades de la resignación popular. Lo que pervivió fue la vieja concepción mística del actor entre bastidores —una de las ideas favoritas de Benjamin Disraeli, por ejemplo— y un anhelo generalizado de redención del mundo al margen de la esperanza concreta de regresar a Sión, representado por los muchos «apóstoles de un desatado apocalipsis político» tras el estallido de la Revolución francesa. Con esta última alusión, las tres tendencias espirituales de la historia judía moderna: el hasidismo, el movimiento de la Reforma y el «apocalipsis político», es decir, el utopismo revolucionario, que se solían considerar tendencias independientes cuando no contradictorias, aparecen alimentadas por la misma poderosa fuente: la mística. La catástrofe de Sabbatai Zevi, después de cerrar un libro de la historia judía, se convierte en cuna de una nueva era.

Las enseñanzas de la historia

Enero de 1946

Die nämlich, welche zu gleicher
Zeit Juden sein und Juden
nicht sein wollen…[*]

H. E. G. Paulus (1831)

Wilhelm von Humboldt, uno de los raros demócratas alemanes auténticos, que desempeñó un importante papel en la emancipación de los judíos de Prusia en 1812 y un papel más importante aún en la intervención a favor de los judíos en el Congreso de Viena, echó en 1816 una mirada retrospectiva a los días de su batalla pública por los derechos de los judíos y a sus muchos años de relación personal con judíos y dijo: «Realmente sólo quiero al judío *en masse*; *en détail* lo evito sistemáticamente».[1] Esta desconcertante y paradójica afirmación, estando como está en agudo contraste con la historia personal de Humboldt —éste tenía muchos amigos entre los judíos—, es única en la historia de

los argumentos presentados en favor de la emancipación de los judíos. Desde Lessing y Dohm en Prusia, desde Mirabeau y el Abbé Grégoire en Francia, los abogados de los judíos basaron siempre sus argumentos en los «judíos *en détail*», en las notables excepciones que presentaba el pueblo judío. El humanismo de Humboldt, en la mejor tradición de la emancipación judía en Francia, aspiraba a liberar al pueblo en su conjunto, sin otorgar ningún privilegio especial a individuos concretos. En función de ello, su punto de vista fue muy poco apreciado por sus contemporáneos y aún fue menor la influencia que tuvo en la historia ulterior de los judíos emancipados.

Más en consonancia con los sentimientos de la época estaban las opiniones de H. E. G. Paulus, un teólogo protestante liberal contemporáneo de Humboldt. Paulus protestaba contra la idea de emancipar a los judíos como grupo. En lugar de ello, instaba a que se concedieran los derechos humanos a los individuos en función de sus méritos personales.[2] Algunos decenios más tarde, Gabriel Riesser, el publicista judío, daba rienda suelta a su ironía a propósito del tipo de propaganda oficial judía que basaba todo su atractivo en historias de «judíos virtuosos» que salvaban a cristianos de morir ahogados.[3] El principio básico de conceder privilegios especiales a ciertos individuos y negar los derechos civiles al pueblo judío como grupo se había consolidado.

En las mentes de los judíos privilegiados, dichas medidas tomadas por el Estado se veían como obra de una especie de tribunal celestial, por decisión del cual los virtuosos —los que tenían unos ingresos por encima de cierto límite— eran

premiados con los derechos humanos, y los indignos —que vivían masificados en las provincias orientales— eran castigados como parias. Desde aquella época ha venido a convertirse en un distintivo de los judíos asimilados el hecho de ser incapaces de distinguir entre amigo y enemigo, entre cumplido e insulto, así como el sentirse halagados cuando un antisemita les asegura que no se refiere a ellos, que hay excepciones, judíos excepcionales.

Los acontecimientos de los últimos años han demostrado que el «judío que es una excepción» es más judío que excepción; ningún judío se siente demasiado feliz cuando se le asegura que él es una excepción. La extraordinaria catástrofe ha convertido una vez más en mortales bastante ordinarios a todos aquellos que se imaginaban a sí mismos como seres extraordinariamente favorecidos. Si la historia fuese un libro cerrado, sellado al acabar cada época, no nos interesaría demasiado la historia de los judíos privilegiados. La vitalidad de una nación, sin embargo, se mide en función del recuerdo vivo de su historia. Nosotros los judíos propendemos a tener una perspectiva histórica invertida: cuanto más alejados del presente están los acontecimientos, con tanta mayor viveza, claridad y precisión aparecen. Semejante inversión de la perspectiva histórica significa que en nuestra conciencia política no queremos asumir la responsabilidad por el pasado inmediato y que, al igual que nuestros historiadores, queremos refugiarnos en períodos pasados que nos hacen sentirnos seguros en cuanto a las consecuencias políticas.

Llevamos a nuestra espalda un siglo de política oportunista, un siglo en el que un cúmulo inusual de

circunstancias le permitió a nuestro pueblo vivir día a día. Durante ese mismo período, académicos y filólogos han logrado sustraer la historia al pueblo de la misma manera que los políticos oportunistas alienaron al pueblo de la política. Al sublime concepto de progreso humano se le arrebató su sentido histórico, pervirtiéndolo hasta convertirlo en un simple hecho natural, según el cual se presenta siempre al hijo como mejor y más sabio que su padre y al nieto como más ilustrado que su abuelo. Alternativamente, se lo redujo a una ley económica, según la cual la riqueza acumulada por los predecesores determina el bienestar de los hijos y los nietos, permitiéndoles avanzar aún más en la interminable carrera de la familia. A la luz de semejante evolución, olvidar se ha convertido en un deber sagrado, la inexperiencia en un privilegio y la ignorancia en una garantía de éxito.

Dado que las circunstancias en las que vivimos son producto del hombre, los muertos pesan sobre nosotros y las instituciones que nos gobiernan, negándose a desaparecer en las tinieblas en las que tratamos de hundirlos. Cuanto más intentamos olvidar, tanto más nos domina su influencia. La sucesión de generaciones puede ser una garantía natural de la continuidad de la historia, pero no ciertamente una garantía de progreso. Puesto que somos los hijos de nuestros padres y los nietos de nuestros abuelos, sus errores pueden perseguirnos hasta la tercera y la cuarta generación. Al permanecer nosotros inactivos, no podemos siquiera gozar de sus logros, porque, como toda obra humana, tienen la fatal tendencia a degradarse, igual que una habitación pintada de blanco se pone siempre negra si no se la repinta

con frecuencia.

La historia, en este sentido, brinda sus enseñanzas, y si nuestros académicos, con su imparcial objetividad, son incapaces de descubrirlas, eso sólo quiere decir que son incapaces de entender el mundo que hemos creado, igual que aquellos que son incapaces de usar las instituciones que ellos mismos han creado. La historia, por desgracia, no conoce la *List der Vernunft*[*] de Hegel; lo que ocurre más bien es que la sinrazón empieza a funcionar automáticamente en cuanto la razón abdica en su favor.

El automatismo de los acontecimientos, reinante desde comienzos del siglo XIX en lugar de la razón humana, preparó con incomparable precisión el derrumbamiento espiritual de Europa ante el sangriento ídolo de la raza. No es ninguna casualidad que las catastróficas derrotas de los pueblos de Europa empezasen con la catástrofe del pueblo judío, pueblo de cuyo destino creyeron todos los demás que no tenían por qué preocuparse basándose en el dogma de que la historia judía obedece a *leyes excepcionales*. La derrota del pueblo judío comenzó con la catástrofe de los judíos alemanes, por quienes los judíos europeos no se interesaron al descubrir repentinamente que los judíos alemanes constituían una excepción. El hundimiento de los judíos alemanes dio comienzo con su escisión en innumerables facciones, cada una de ellas convencida de que ciertos privilegios especiales podían proteger los derechos humanos: por ejemplo, el privilegio de ser veterano de la primera guerra mundial o hijo de un veterano de guerra o, si dichos privilegios no eran ya reconocidos, ser un veterano de guerra inválido o hijo de un padre caído en el frente.

Pareciendo haber desaparecido de la faz de la Tierra los judíos *en masse*, era fácil dar cuenta de los judíos *en détail*. La terrible y sangrienta destrucción de judíos individuales vino precedida de la destrucción incruenta del pueblo judío.

El trasfondo europeo sobre el que aparece la historia judía es complejo e intrincado. Hay momentos en que el hilo judío se pierde en el laberinto, pero casi siempre es fácilmente reconocible. La historia general de Europa, desde la Revolución francesa hasta el comienzo de la primera guerra mundial, puede describirse en su aspecto más trágico como la lenta pero continua transformación del *citoyen* de la Revolución francesa en el *bourgeois* del período prebélico. Las etapas de la historia de este período de casi ciento cincuenta años son múltiples y a menudo ofrecen aspectos magníficos y altamente humanos. El período del *enrichissez-vous* («id y enriqueceos») fue también el de máximo florecimiento de la pintura francesa; el período de la miseria alemana fue también el de la gran época de la literatura clásica; y no podemos concebir la era victoriana sin Dickens. Al final de esa época, sin embargo, nos encontramos frente a un extraño tipo de humanidad deshumanizada. Las enseñanzas de la historia del siglo XIX se resumen en el hecho de que hombres que no estaban dispuestos a asumir una responsabilidad en los asuntos públicos se convirtieron finalmente en simples bestias susceptibles de ser usadas para cualquier menester antes de enviarlas al matadero. Es más, las instituciones abandonadas a sí mismas, sin el control y la guía de la gente, se convirtieron en monstruos capaces de devorar naciones y países enteros.

La etapa judía de la historia del siglo XIX revela

manifestaciones similares. Al leer a Heine y Börne, que, precisamente como judíos que eran, insistieron en ser considerados hombres corrientes y como tales fueron incorporados a la historia universal de la humanidad, nos olvidamos por completo de los tediosos discursos de los representantes del grupo especial constituido por los judíos privilegiados de Prusia de esa misma época. En el país que hizo de Disraeli su primer ministro, Karl Marx escribió *Das Kapital*, libro que en su fanático celo por la justicia hizo avanzar la tradición judía mucho más eficazmente que todos los éxitos de los «hombres elegidos de la raza elegida».[4] Por último, ¿quién al pensar en la magna obra literaria de Marcel Proust y en el poderoso alegato de Bernard Lazare no se olvida de aquellos judíos franceses que llenaban los salones aristocráticos del Faubourg St. Germain y que, siguiendo inconscientemente el nada decoroso ejemplo de sus predecesores prusianos de comienzos del siglo XIX, se propusieron ser «judíos y al mismo tiempo no serlo»?[5]

Esa ambigüedad resultó decisiva para el comportamiento social de los judíos asimilados y emancipados en Europa occidental. No querían ni podían ya seguir perteneciendo al pueblo judío, pero querían y tenían que seguir siendo judíos, excepciones en medio del pueblo judío. Querían y podían desempeñar su papel en la sociedad no judía, pero no deseaban ni podían desaparecer en medio de los pueblos no judíos. De ese modo se convirtieron en excepciones dentro del mundo no judío. Sostenían que eran capaces de ser «hombres como los demás en la calle, pero judíos en casa». [6] Sin embargo, sentían que, como judíos, eran diferentes de los demás hombres en la calle y, en cuanto superiores a

las masas del pueblo judío, diferentes también de los demás judíos en casa.

Los judíos en el mundo de ayer

A propósito de *The World of Yesterday, an Autobiography*, de Stefan Zweig[1]

Hace ciento treinta y cinco años, Rahel Varnhagen describía en su diario un sueño que había tenido: había muerto y estaba en el cielo con sus amigas Bettina von Arnim y Caroline von Humboldt. Para poder librarse de los pesares de la vida, las tres mujeres debían interrogarse mutuamente sobre sus peores experiencias vitales. Así, Rahel preguntó: ¿Conocéis la frustración amorosa? Y las otras dos mujeres prorrumpieron en un fuerte llanto, de modo que las tres lograron arrancar esta pena de su corazón. Y Rahel siguió preguntando: ¿Conocéis la infidelidad? ¿La enfermedad? ¿La aflicción? ¿El dolor? Y las dos mujeres asintieron con llanto a cada una de estas preguntas, de modo que todas ellas apartaron estas penas de su corazón. Finalmente, Rahel preguntó: ¿Conocéis el deshonor? Apenas hubo pronunciado esta palabra, se impuso el silencio, y las dos amigas se apartaron de ella perplejas y asustadas. En ese instante Rahel supo que estaba completamente sola y que no

podría arrancar esta pena de su corazón. Y entonces despertó.

Honor y deshonor son conceptos políticos, categorías propias de la vida pública. Estos conceptos no tienen demasiada utilidad en el mundo de la cultura, ni en el ámbito de lo puramente privado, como tampoco en el mundo de los negocios. El hombre de negocios sólo conoce el éxito o el fracaso, y su única deshonra es la pobreza. El escritor, por su parte, solamente conoce la fama o el anonimato, y su única deshonra es el anonimato. En su último libro, el escritor Stefan Zweig nos describe el mundo de los literatos en el que se había formado y alcanzado la fama; la buena suerte lo había librado de la pobreza, y su buena estrella, del anonimato. Preocupado por su dignidad personal, había preferido mantenerse alejado de la política hasta tal punto que, retrospectivamente, seguía viendo la catástrofe de los últimos diez años como un rayo en el cielo sereno, como una monstruosa e incomprensible catástrofe natural. En medio de esta catástrofe, él se esforzó por mantenerse firme en sus posiciones y salvar su dignidad. Pues que ricos e ilustres ciudadanos vieneses, desesperados, mendigasen visados para huir a países que pocas semanas antes apenas habrían sido capaces de localizar en el mapa le parecía algo profundamente lamentable. Y la idea de que él, que hasta ayer mismo era un hombre afamado y recibido con honores en otros países, pudiese alguna vez llegar a formar parte de ese montón de apátridas y sospechosos, esta sola idea le aterrorizaba más que el mismo infierno. Pese a que el año 1933 cambió su vida personal, esta fecha no fue capaz de cambiar absolutamente nada de sus valores, de su

posición ante el mundo y ante la vida. Él siguió jactándose de su apoliticismo; ni siquiera se le pasó por la cabeza que, desde un punto de vista político, pudiese ser honorable estar fuera de la ley, sobre todo cuando ya no todos los hombres son iguales ante ella. Que también fuera de la Alemania nazi, durante la década de 1930 «los mejores» cedían a los valores de los nazis y discriminaban a los despreciados y perseguidos por éstos fue algo que sí supo ver y que nunca se ocultó a sí mismo.

Ni una sola de sus reacciones de esa época procede de convicción política alguna, todas ellas son fruto de su hipersensibilidad a las humillaciones sociales. En lugar de odiar a los nazis, su deseo era hacerlos rabiar. En lugar de despreciar a aquellos de sus amigos que se adaptaron inmediatamente a la nueva situación, agradeció a Richard Strauss que siguiese aceptando sus libretos; como quien agradece a un amigo que no lo abandone en los malos momentos. En lugar de luchar, calló; afortunadamente, sus libros no fueron prohibidos inmediatamente. Y aunque le consolaba pensar que sus libros eran retirados de las librerías alemanas junto con los de autores tan conocidos como él, siempre le preocupó que los nazis convirtieran su nombre en el de un «criminal», que hicieran del famoso Stefan Zweig el judío Zweig. Al igual que sus colegas menos sensibles, menos talentosos y por lo tanto menos expuestos que él, jamás pensó que ese digno distanciamiento de la política, que hasta entonces la sociedad había elevado al rango de verdadera cultura, en la vida pública pudiese llamarse simplemente cobardía, ni que la distinción, que durante tanto tiempo había protegido tan efectivamente

contra cualquier acontecimiento desagradable y penoso, de repente desencadenase una impredecible sucesión de humillaciones que convertían la vida en un verdadero infierno.

Antes de que Stefan Zweig preparase el fin de su vida, describió con esa despiadada exactitud que brota de la frialdad de la más absoluta desesperación, lo que el mundo le había regalado y lo que finalmente le había infligido. Describió la dicha de la fama y la ignominia de la humillación. Describió su expulsión del Paraíso; del gozoso paraíso que proporciona la cultura, del paraíso del trato no tanto con simpatizantes cuanto con personalidades tan afamadas como él, del paraíso del interés infinito por los genios que ha dado la humanidad, pues poder penetrar en sus vidas, coleccionar cual reliquias sus legados más personales había constituido la mayor dicha de una vida bendecida con el ocio. Describió cómo se encontró repentinamente con una realidad en la que ya no había nada de que gozar, en la que sus famosos colegas lo evitaban o lo compadecían, y en la que la docta curiosidad por el pasado se veía constante e insoportablemente obstaculizada por el ruido de las malas noticias, el espantoso estruendo de los bombardeos y las infinitas humillaciones de las autoridades.

Ese mundo en el que él se había instalado «prematura, tierna y tristemente» como en su propio hogar, ese parque de los vivos y de los muertos en el que sólo los espíritus más refinados rendían tributo al arte y cuyas verjas impedían el acceso al vulgo de forma más efectiva que habría podido hacerlo la Muralla china, ese mundo estaba acabado y había sido destruido para siempre. Con él se perdía también esa

imagen de la sociedad de celebridades en la que sorprendentemente se esperaba descubrir la «vida real»: la bohemia. Para el joven hijo de burgueses que pensaba abandonar la protección del hogar familiar, el bohemio —del que no obstante se distinguía por cosas tan esenciales como por el hecho de que éste frecuentaba contadas veces, y de mala gana, los lugares de reunión y nunca podía pagar su café— pasó a personificar el hombre experimentado en las adversidades de la vida real. Para el recién llegado, el bohemio, que sólo soñaba con enormes tiradas de ejemplares, personificaba el genio desconocido, y de este modo la prueba del fatal destino que la «vida real» podía preparar a un joven lleno de esperanza.

Naturalmente, el mundo que describe Zweig no pertenece en absoluto al ayer; naturalmente, el autor de este libro no vivía propiamente en el mundo, sino sólo en sus márgenes. Los barrotes de la verja dorada de ese particular parque natural estaban demasiado juntos para que sus moradores pudiesen ver a través de ella, una visión que sólo habría podido estropear su gozosa presencia en el recinto; tanto es así que Zweig no menciona ni una sola vez el hecho más terrible y funesto de la posguerra, el paro, una situación que Austria, su patria, sufrió más que cualquier otro país europeo. El que a nosotros, hoy, los barrotes tras los que estos hombres pasaron su vida y a los que debieron su insólito sentimiento de seguridad, nos parezcan bastante similares a los de una cárcel o a los de un gueto, no resta ni una pizca de valor a este extraordinario *document humain*. Es sorprendente, y hasta extraño, que entre nosotros haya existido un hombre con una ignorancia lo suficientemente

grande, y con una conciencia lo suficientemente pura, como para mirar el mundo de preguerra con los ojos de la preguerra, para ver la primera guerra mundial con los ojos del impotente y vacío pacifismo de Ginebra y para considerar la engañosa calma del período 1924-1933 como la vuelta a la normalidad. Pero también es digno de alabar y de agradecer que al menos alguien haya tenido el valor de reflejar exactamente todo lo que sucedía, sin ocultarlo ni maquillarlo, aun cuando Zweig sabía perfectamente cuán locos fueron todos ellos; aunque cuesta creer que realmente comprendió alguna vez la relación existente entre su desdicha y su locura.

Pocos meses antes de caer en la primera guerra mundial, su contemporáneo Charles Péguy había descrito los tiempos que Zweig denomina «la época dorada de la seguridad» como la época en la que todas las formas políticas existentes, pese a no ser ya reconocidas como formas legítimas por los pueblos, sobrevivían incomprensiblemente: en Rusia un despotismo anacrónico; en Austria la corrupta burocracia de los Habsburgo; en Alemania el estúpido régimen marcial de los Junkers, odiado tanto por la burguesía liberal como por la clase trabajadora; en Francia, pese a todas las crisis, la Tercera República, que incluso gozaría de un plazo de gracia de otros veinte años. La solución de este enigma es que Europa estaba demasiado ocupada en ampliar su radio de influencia económica como para que cualquier capa de la sociedad o cualquier nación se tomase realmente en serio las cuestiones políticas. Antes de que la lucha de intereses económicos desencadenase conflictos nacionales y acabase penetrando todas las formas de organización política

instituidas por los europeos, la representación política se convirtió durante cincuenta años en una especie de teatro, por no decir de opereta. Simultáneamente, en Austria y en Rusia este teatro se situó en el centro de la vida nacional de la crema de la sociedad.

En la «época dorada de la seguridad» se había producido una transformación de las relaciones de poder muy particular. El inmenso desarrollo de todas las fuerzas industriales y económicas había reducido progresivamente la importancia de los factores puramente políticos en el campo de fuerzas internacional y los poderes puramente económicos adquirían cada vez mayor protagonismo. Poder se hizo sinónimo de potencia económica, a la que los gobiernos tenían que doblegarse. De este modo, los gobiernos ya no cumplían más que una función de representación vacía de contenido y esta representación se aproximaba cada vez más al teatro, a la opereta. Pero la burguesía judía, a diferencia de la alemana o de la austríaca, no mostraba ningún interés por alcanzar posiciones de poder, ni siquiera en el ámbito económico, conformándose con la riqueza acumulada y alegrándose de la seguridad que ésta parecía prometer y garantizar. Los hijos de judíos acomodados se alejaban progresivamente del mundo de los negocios, pues enriquecerse por enriquecerse ya no tenía para ellos sentido alguno; cada vez eran más los que elegían profesiones relacionadas única y exclusivamente con el mundo de la cultura. La consecuencia de esto fue que, en unas cuantas décadas, tanto en Alemania como en Austria gran parte del mundo cultural, periodístico, editorial y teatral pasó a manos judías.

Si los judíos de Europa occidental y central hubiesen prestado alguna atención a las realidades políticas de sus países, habrían tenido todas las razones para no sentirse nada seguros. Pues, efectivamente, en Alemania los primeros partidos antisemitas surgieron en la década de 1880; por esa fecha, Treitschke logró que el antisemitismo fuese «socialmente aceptable», para emplear su propia expresión. Con el cambio de siglo, en Austria comenzó la agitación Lueger-Schönerer, que concluyó con el elección del primero como alcalde de Viena. Y en Francia, el caso Dreyfus determinó durante años la política interior y exterior del país. Zweig, que menciona a Lueger, lo describe como un hombre cordial que siempre fue leal a sus amigos judíos. Evidentemente, entre los judíos vieneses nadie —excepto ese «loco» redactor del folletín de la *Neue Freie Presse*, Theodor Herzl— tomó nunca en serio el antisemitismo, y menos todavía esa forma moderada de antisemitismo representada por Lueger. O al menos, eso parecía a primera vista. Una mirada más atenta, sin embargo, nos ofrece otra imagen de la realidad. Desde que Treitschke había hecho «socialmente aceptable» el antisemitismo, en Alemania y en Austria el bautismo ya no garantizaba directamente la pertenencia a la sociedad no judía. Cuán antisemitas eran «los mejores» era algo que los comerciantes judíos difícilmente hubiesen podido descubrir, pues ellos sólo perseguían intereses económicos y no buscaban la aceptación de la sociedad no judía. Sus hijos, en cambio, descubrieron con rapidez que un judío, si quería ser plenamente aceptado en la sociedad, tenía que ser nada más y nada menos que una celebridad.

Nada documenta mejor la situación de los judíos de aquella época que los primeros capítulos del libro de Zweig. Estos capítulos demuestran fehacientemente que la fama era el principal objetivo de todos los jóvenes de aquella generación. Su ideal era el genio, que ellos veían encarnado en la figura de Goethe. Todo joven judío capaz de hacer una rima intentaba imitar al joven Goethe, todo aquel que mostraba alguna aptitud para el dibujo jugaba a ser el Rembrandt del futuro, cualquier niño con dotes musicales pretendía seguir los pasos del genial Beethoven. Y cuanto más culto era el hogar familiar de ese niño prodigio, tanto más se incentivaba en él la imitación, que no se limitaba exclusivamente al arte. Esta imitación afectaba al conjunto de la vida personal de este individuo, que se sentía tan sublime como Goethe, imitaba su «olímpica» renuncia a la política, coleccionaba cualquier cosita que, habiendo pertenecido a una celebridad, pudiese caer en sus manos y se afanaba por conocer personalmente a cualquier hombre ilustre; como si de ese modo pudiese obtener para sí mismo un poquito del aura que confiere la fama o como si estuviese preparándose para el futuro e ingresase en la escuela de la fama.

Pero, evidentemente, esta idolatría del genio no fue sólo cosa de los judíos. Como es sabido, Gerhart Hauptmann, que no era judío, la llevó hasta tal extremo que hizo todo lo posible para parecerse a Goethe, o más bien a uno de los numerosos retratos y bustos clasicistas del gran maestro. Y si el entusiasmo que por entonces mostraba la pequeña burguesía alemana por la grandeza de Napoleón no condujo directamente a Hitler, es innegable que contribuyó a la

exaltación histérica de este «gran hombre» por parte de los intelectuales alemanes y austríacos.

Aunque el endiosamiento del «gran hombre» en sí mismo, sin referencia a lo que ese gran hombre pudiera haber hecho en realidad, era la verdadera enfermedad de la época, evidentemente entre los judíos esta enfermedad adquirió formas específicas y, en el caso de los grandes genios de la cultura, se impuso de manera especialmente poderosa. Pero la escuela de la fama en la que ingresó la juventud judía vienesa fue el teatro, y el modelo de celebridad que siguió fue el actor.

Aquí se impone de nuevo una restricción. En ninguna otra ciudad europea desempeñó el teatro un papel tan relevante como en la Viena de los años de la descomposición política. Zweig describe de forma muy bella cómo la muerte de una conocida cantante de la corte hizo que a la cocinera de los Zweig, que nunca había escuchado a la cantante ni la había visto nunca, se le saltaran las lágrimas. Dado que la representación política se había convertido en teatro, el teatro se convirtió en una suerte de institución nacional y el actor, en una especie de héroe nacional. Como ahora el mundo tenía algo de teatral, el teatro podía presentarse como mundo y como realidad. Hoy resulta difícil entender que incluso Hugo von Hofmannsthal se plegase a este histerismo que provocaba el teatro y que durante décadas creyese que tras el entusiasmo que éste suscitaba entre los vieneses había una especie de civismo ateniense. Hofmannsthal pasaba por alto que lo que arrastraba a los atenienses al teatro eran las piezas que en él se representaban, la forma de tratar el mito y la sublimidad de

la palabra poética, medios con los que confiaban en dominar las pasiones de sus vidas y su destino como nación. En cambio, lo que arrastraba a los vieneses al teatro era el actor que en él actuaba; los escritores escribían para este o aquel actor, el juicio de los críticos se refería exclusivamente a los actores y a sus papeles; los directores aceptaban o rechazaban las obras dependiendo únicamente de si tal o cual actor favorito del público recibía o no papeles lo suficientemente atractivos. En una palabra, Viena anticipó el *starsystem* que después difundiría el cine. Lo que aquí se anunciaba no era un renacer de los clásicos, sino Hollywood.

Si la situación política hizo posible la confusión y la inversión de las relaciones entre ser y apariencia, fueron precisamente los judíos quienes pusieron, en realidad, en funcionamiento este mundo de la apariencia, quienes lo entregaron al público y quienes prepararon su fama. Y como, no sin razón, Europa consideró la cultura teatral austríaca como un fenómeno muy representativo de la época, en cierto sentido Zweig también tiene razón cuando afirma orgulloso: «That nineteenth of what the world celebrated as Viennese culture in the nineteenth century was promoted, nourished, or even created by Viennese Jewry».[*]

Una cultura que gira en torno a la figura del actor o del virtuoso introduce criterios muy nuevos y altamente dudosos. «La posteridad no laurea al actor», y éste necesita, usa y abusa de la fama y del aplauso en inmensas cantidades. Su tan conocida vanidad es, por decirlo así, una enfermedad profesional. Pues dado que todo artista ha de tratar de transmitir y dar testimonio de su mundo a la

posteridad, los impulsos propiamente artísticos de los virtuosos y de los actores se ven permanentemente frustrados y se procuran histéricas válvulas de escape. Como el actor no puede contar con la posteridad, su criterio es la grandeza más allá del éxito inmediato. Pero, al mismo tiempo, el éxito inmediato era el único criterio de «genialidad» que quedaba después de separar los admirados «grandes hombres» de todos sus logros concretos y de considerarlos exclusivamente desde el punto de vista de su «grandeza en sí misma». Así sucedió, en la literatura, con la biografía, que se centró exclusivamente en la vida, la personalidad, los sentimientos y el comportamiento de los grandes hombres. Y no lo hizo, propiamente hablando, para satisfacer la vulgar curiosidad por los secretos de alcoba, sino porque en cierto modo confiaba en captar la esencia de la grandeza misma a través de esta absurda abstracción. Pero en este punto, en el culto de la «grandeza en sí», judíos y no judíos estaban completamente de acuerdo. Ésta es la razón por la que el mundo cultural judío y la cultura teatral judía vienesa lograron imponerse sin dificultad, convirtiéndose en la quintaesencia de la cultura europea.

Gracias a su profundo conocimiento de la historia, Stefan Zweig pudo evitar hacer uso de este criterio de forma demasiado ingenua. Fue este conocimiento el que —pese a todo *connaisseurship*— le libró de la tentación de ignorar lisa y llanamente a Franz Kafka y a Bertolt Brecht, los escritores más importantes de posguerra en lengua alemana que jamás lograron el éxito, así como de confundir la relevancia de los escritores con la tirada de sus obras: «Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Beer-Hofmann and Peter Altenberg gave

Viennese literature European standing such as it had not possessed under Grillparzer and Stifter».[*]

Debido precisamente a la auténtica modestia personal de Zweig y al hecho de que su autobiografía prescinde discretamente de todo lo que es demasiado personal por considerarlo falto de interés, llaman especialmente la atención los continuos detalles sobre las personalidades que conoció durante su vida o que frecuentaron su casa, constituyendo una prueba fehaciente de que ni siquiera los judíos más brillantes de entonces consiguieron sustraerse a la maldición de su época, la adoración de ese ídolo que todo lo nivela: el éxito. Ni la capacidad de diferenciación, ni la sensibilidad más extrema, pudieron hacer nada contra esa extraña vanidad que igualaba burda e indiscriminadamente, sin prestar atención alguna a las diferencias de nivel, todos los nombres conocidos. En su álbum de visitantes de Salzburgo, Zweig coleccionó a sus «contemporáneos ilustres» con la misma pasión con la que acumuló manuscritos de poetas, músicos y científicos del pasado. Ni su propio éxito, ni la fama alcanzada por sus obras, bastaron para saciar una vanidad que, aunque escasamente relacionada con su carácter, y hasta posiblemente contraria a él, estaba profundamente enraizada en una visión del mundo que, impulsada por la búsqueda del «genio natural», del «poeta hecho carne», consideraba que la vida sólo valía la pena si se desarrollaba en medio de una atmósfera de fama, en el seno de la elite de elegidos.

La insuficiencia del propio éxito, el deseo de convertir la fama en un ambiente social, de crear una especie de casta de hombres ilustres, una sociedad de celebridades, esto es

justamente lo que define a los judíos de aquella generación y lo que los distingue esencialmente de la manía del genio propia de la época. Este deseo explica también que la organización de los ámbitos artístico, literario, musical y teatral quedase en sus manos. Ellos fueron los únicos que se interesaron más por alcanzar este objetivo que por sus propias obras y su propia fama.

Pues, si bien la generación judía de finales del siglo XIX gozaba de una seguridad económica, si estaba plenamente convencida de la igualdad de derechos garantizada por la sociedad burguesa, su situación social era harto problemática, su posición social insegura y ambivalente. Desde un punto de vista social, estos judíos eran unos parias, y sólo dejaban de serlo si se procuraban su aceptación con medios extraordinarios. Sin embargo, en el caso de un ilustre judío la sociedad olvidó sus leyes no escritas. «El poder irradiado por la fama» de Zweig fue una verdadera fuerza social, su aura le permitió moverse libremente e incluso tener amistad con antisemitas como Richard Strauss o Haushofer. Entre los excluidos de la sociedad, entre los apátridas, la fama, el éxito, fue un instrumento para procurarse un entorno, una patria. Como, cuando es grande, el éxito traspasa las fronteras nacionales, las celebridades adquirían con facilidad el estatus de representantes de una confusa sociedad internacional en la que los prejuicios nacionales carecían ya de validez. En cualquier caso, era más fácil que un judío austríaco fuese aceptado como austríaco por la sociedad de Francia que por la de su propio país. El cosmopolitismo de esta generación, esta curiosa nacionalidad que sus miembros aducían en

cuanto se les recordaba su origen judío, mostraba ya una fatal similitud con esos pasaportes que permiten a sus titulares permanecer en todos los países excepto en el país que los ha expedido.

Esta sociedad internacional de celebridades se desmembró por primera vez en el año 1914, antes de descomponerse definitivamente en 1933. A Zweig le honra no haberse contagiado nunca de la histeria de la guerra, haber sido siempre fiel a su máxima de mantenerse alejado de la política y no haber sucumbido, como fue el caso de otros muchos escritores, a la tentación de utilizar la guerra para instalarse socialmente fuera del círculo de la intelectualidad internacional. A ello contribuyó, sin duda, el hecho de que durante la guerra perduraron restos de esta sociedad de preguerra. Como es sabido, en la década de 1920, es decir, justamente en los años en los que Zweig alcanza sus mayores éxitos, esta Internacional de las celebridades todavía funcionaba en Europa. Pero en 1938, Zweig comprobará con amargura que esta Internacional, y el derecho de formar parte de ella, depende de la posesión de determinado pasaporte nacional y que no existe una Internacional para apátridas.

La sociedad internacional de celebridades era la única en la que los judíos gozaban de igualdad de derechos. Siendo así, no es de extrañar que pusiesen todo su mimo en desarrollar hasta el menor de sus talentos, que para ellos «el más exquisito aroma del mundo, más delicado incluso que el de la rosa de Jericó», fuese «el olor de la tinta de imprimir» y que en su vida no hubiese mayor alegría y mayor preocupación que la impresión de un libro, su publicación,

las críticas o las traducciones a lenguas extranjeras. Para ellos, eso equivalía a un renovado ponerse-en-contacto con un mundo en el que, para poder obtener el reconocimiento de los demás, uno tenía que presentar su nombre impreso.

Pero la fama, por la que el paria obtenía una especie de carta de ciudadanía en la elite internacional de las celebridades, también concedía otro privilegio que, a juzgar por la descripción de Zweig, era al menos igual de importante: la superación del carácter anónimo de la vida privada, la posibilidad de ser conocido y admirado por desconocidos y extraños. Aunque a veces se pudiese recaer en el anonimato, la fama constituía una especie de coraza siempre preparada, una coraza que uno podía volver a ponerse en todo momento para protegerse contra las adversidades de la vida. Sin duda alguna, a Zweig nada le repugnaba más que la enemistad y nada le horrorizaba tanto como la posibilidad de recaer en el anonimato. Pues en sus brazos, desposeído de la fama, habría vuelto a ser lo que fue al comienzo de su carrera profesional, solamente que en condiciones distintas y mucho más temibles, a saber, uno de esos desgraciados que se ven enfrentados a la tarea casi imposible de encantar, conquistar, tomar por la fuerza un mundo completamente extraño y hostil, el que representa la sociedad para todos los discriminados, para todos aquellos que no pertenecen por nacimiento a ella.

Pero el destino, en su forma de catástrofe política, quiso finalmente que Zweig recayera en el anonimato. Le arrebató la fama, pues él sabía mucho mejor que sus colegas que la fama de un escritor no puede menos de desvanecerse si ya no puede escribir y publicar en su propia lengua. Le robó sus

colecciones, y con ellas su relación íntima con las mayores celebridades del pasado. Su casa de Salzburgo, y con ella su relación con las celebridades de su tiempo. Y finalmente, su preciado pasaporte, que posibilitaba la representación del apátrida en el extranjero y que ayudaba a superar las dificultades de la existencia burguesa en su país.

Y de nuevo, al igual que durante la primera guerra mundial, honra a Zweig no haberse dejado contagiar por la histeria reinante y haber vencido la tentación de adquirir la nacionalidad inglesa. Él no hubiese podido representar a Inglaterra en el extranjero. En la segunda guerra mundial, cuando la sociedad internacional de celebridades se disolvió definitivamente, el apátrida perdió el único mundo en el que gozó de derecho de ciudadanía.

En su último artículo, «The Great Silence» (ONA, 9 de marzo de 1942), escrito poco antes de su muerte, Zweig intentó tomar posición en política, la primera vez en toda su vida. En este escrito no aparece la palabra «judío»; por última vez, Zweig intentaba representar a Europa, a Europa central, que se asfixiaba en silencio. De haberse pronunciado sobre el terrible destino de su propio pueblo, sin duda se habría aproximado a los países europeos cuya lucha contra el opresor fue también una lucha contra la persecución de los judíos. Éstos sabían mejor que él que jamás se preocupó por su destino político, que el ayer no está completamente desvinculado del hoy, «como si un hombre cayese de lo alto de una cumbre a causa de un fuerte empujón», pues para ellos el ayer no era en absoluto ese «siglo cuyo progreso, ciencia, arte y grandes inventos fueron nuestro orgullo y nuestra fe».

Sin la coraza protectora de la fama, desnudo y desposeído, Stefan Zweig topó con la realidad del pueblo judío. Había habido muchas formas de evitar convertirse en un paria, entre ellas la torre de marfil que era la fama. Pero la única forma de evitar estar-fuera-de-la-ley fue la huida y la peregrinación por el globo terráqueo. Esta difamación fue una deshonra para todo el que pretendió vivir en paz con los valores políticos y sociales de su época. No existe duda alguna de que fue precisamente para esto para lo que Stefan Zweig se entrenó durante toda su vida, para estar en paz con el mundo, con el entorno, para mantenerse elegantemente alejado de toda lucha, de toda política. Para este mundo, con el que Zweig hizo las paces, ser judío fue y es una deshonra, una deshonra que la sociedad actual, aunque no castiga con la muerte, castiga con la difamación, una deshonra para la que ya no hay escapatoria individual alguna en la fama internacional, sino única y exclusivamente en la política y en la lucha por el honor de todo el pueblo.

La crisis del sionismo

Es un hecho bien conocido, repetido una y otra vez, que desde el estallido de esta guerra, e incluso con anterioridad, una conspiración de silencio ha ocultado los sufrimientos y las pérdidas del pueblo judío. Este hecho, que tanto nos irrita, no es nada más que la consecuencia inmediata de otra circunstancia que en sí misma es desastrosa: los judíos, en cuanto pueblo, no participan de ningún modo en esta guerra, si bien les fue declarada seis años antes que a los checos, siete años antes que a Polonia, Francia e Inglaterra, y casi nueve años antes que a Rusia y a Estados Unidos. Desgraciadamente, entre los años 1933, cuando Hitler llegó al poder, y 1940, solamente una pequeña parte del pueblo judío pudo comprender el hecho de que estaban en guerra, y dicha pequeña fracción, formada por individuos dispersos que, por regla general, no se conocían entre sí, no tenía influencia.

Incluso la comunidad judía alemana, las primeras víctimas de esta guerra de diez años, necesitó más de cinco años y verdaderos pogromos para poder comprender que ya no podían vivir en paz bajo un gobierno formado por sus

enemigos. Hasta 1938, la gran mayoría de los judíos alemanes vivía en la ilusión de sobrevivir a sus enemigos acomodándose por el momento a ciertas restricciones. Ni los pogromos de otoño de 1938 ni los siguientes cinco años de guerra europea bastaron para convencer a las demás partes del pueblo judío del simple hecho de que se les había declarado la guerra. Simplemente no reaccionaron, o respondieron al desafío con aportaciones benéficas (una respuesta bastante extraña). Sin embargo, también es cierto que nosotros nos comportábamos entonces como cualquier otro pueblo, y que nuestros políticos trataron de apaciguar a nuestros enemigos como lo hicieron los dirigentes de las demás naciones, sólo que, en nuestro caso, con menor éxito. Dicha política de apaciguamiento comenzó con los acuerdos de traslado pactados por la Agencia Judía con el gobierno alemán en 1934. A este hecho siguieron las decisiones de los judíos de los demás países de no usar su influencia sobre sus respectivos gobiernos en las relaciones de éstos con Alemania, ayudando a los judíos alemanes pero sin decir una palabra sobre los sucesos que hacían necesaria dicha ayuda. Mucho antes de que el período de apaciguamiento encontrase su fin natural en la guerra total, el movimiento de boicot por parte de las masas judías en Estados Unidos y en Polonia había desaparecido. La más honesta expresión de solidaridad había acabado en desilusión y decepción, y si nuestros políticos, como los políticos de los demás países, no tuvieron éxito en apaciguar a Hitler, sí que tuvieron un notable éxito en apaciguar la justa indignación del pueblo judío y sus impulsos instintivos por responder a la agresión.

Nos quedaríamos tremendamente cortos si hablásemos

de una crisis del judaísmo; pero, en efecto, es cierto que, lo queramos o no, la catástrofe de los últimos años estuvo acompañada por una crisis profunda y peligrosa de la política judía, es decir, del sionismo. Aquellos de nosotros que hemos estado siguiendo de cerca los numerosos procesos de dicha crisis durante años podríamos hoy casi sentirnos aliviados, una vez que ya no está oculta, sino que se ha mostrado abiertamente en todos los complicados problemas implicados por nuestro estatus político en Palestina y fuera de ella, en todos los conflictos reales y los intereses en conflicto que vanamente hemos tratado de ocultar.

El primer síntoma de la situación crítica, en la que se encontró el sionismo al estallar la guerra, fue la actitud completamente equívoca del gobierno británico frente a una serie de peticiones básicas. Los refugiados, que apenas habían podido escapar del infierno de los países europeos ocupados por los alemanes, en vano intentaron entrar en Palestina; la patria judía era, en realidad, menos hospitalaria que otros países gentiles. Aún recordamos el nombre de los barcos *Patria* y *Struma*, y se sabe que incluso esos pocos que finalmente se las arreglaron para llegar a tierra fueron enviados a campos de concentración en Mauricio. La Agencia Judía fue incapaz de resolver la situación de manera favorable. Y si estos hechos, extremadamente desgraciados, no tienen demasiada importancia para vosotros, que vivís lejos y os enteráis de estas cosas solamente por los periódicos, os puedo asegurar que poseen una importancia enorme para los judíos en los países ocupados, incluso aunque no hayan intentado escapar. Estos acontecimientos,

que la propaganda nazi difunde por todas partes, llevaron a los judíos a la desesperación y, me crean o no, asestaron un golpe considerable a la idea de una patria judía, fracasada de un modo tan patético, y un golpe aún mayor a la tradicional confianza de los judíos en la política británica. Otro tipo de propaganda intentó hacernos creer que todos los judíos de los campos de concentración y de los guetos, por el solo hecho de sobrevivir, se convertirían automáticamente en sionistas ardientes. Tales propagandistas harían bien en tomar estos hechos en consideración, pues serán recordados demasiado bien en Europa (si es que quedan judíos para recordarlos).

El segundo gran fracaso de la política sionista fue el fracaso en la formación de un ejército judío. Solamente los que hacen la guerra harán después la paz, y tal y como van las cosas hoy las esperanzas de que los judíos puedan tener voz en la mesa de la paz son muy pequeñas. Este hecho contrasta con los muchos planes que los judíos de todas las facciones políticas están ideando de cara al período de posguerra; sabemos por experiencia que hay un largo camino por recorrer desde la gran acumulación de papeles hasta el más mínimo hecho. Sabemos por las concentraciones en Nueva York y en otras ciudades que la idea de un ejército judío, luchando bajo su propia bandera por su propia libertad, es una idea muy popular y que, hasta ahora, ha sido la única capaz de movilizar a las masas judías. Insisto en la popularidad de esta idea porque ello constituye un consuelo; aún más, una brillante esperanza para el futuro de nuestro pueblo, que por dos veces en los últimos diez años ha mostrado una inteligencia y una sabiduría políticas

mayor que la de muchos de nuestros políticos oficiales. La primera ocasión fue cuando, de manera casi instintiva, las masas judías dieron comienzo al boicot a los productos alemanes; la segunda ocasión fue cuando se dieron cuenta, de manera inmediata, de que en una guerra uno debe tener su propio ejército y que contra un ataque es preciso responder con un contraataque; y ello no bajo la bandera de un imperio ni en los regimientos de un ejército colonial, sino libre y abiertamente, bajo la propia bandera y bajo las órdenes de los propios oficiales. Los resultados inmediatos de tales fracasos fueron bastante graves, aunque podríamos esperar resultados aún más graves en el futuro. Aquí, en Estados Unidos, se estableció un cierto Comité por un Ejército Judío para los Judíos Palestinos y Apátridas, que, en un período muy breve, obtuvo el apoyo de grandes sectores de la opinión pública más progresista de este país. Dicho comité, fundado por los miembros del partido revisionista, aunque apoyado por muchos de nuestros mejores amigos entre los gentiles, no podía sino asestar un gran golpe a la autoridad de la Agencia Judía en este país y en el extranjero, y entre los judíos tanto como, por ejemplo, entre los funcionarios gentiles de Washington. Pues incluso aquellos gentiles que se oponen a la creación de un ejército judío dan por descontado que los sionistas deben pedir un ejército en tiempo de guerra, cuando la creación de un ejército es el asunto político más importante para un pueblo o para una nación. Un comité que no pide nada más que un ejército, y que cuenta con el apoyo público, es un serio competidor de otro grupo que, aunque pretenda ser el único representante del pueblo judío no está, por decirlo de la manera más

blanda, preocupado de manera prioritaria por dicho asunto.

Igualmente importante es el segundo resultado derivado del hecho de que los judíos carecen del derecho a tomar las armas bajo su propia bandera en su patria. Una gran parte del *yishuv* palestino está formado por nuevos refugiados que aún no han obtenido la ciudadanía palestina. Cuando la Agencia Judía comenzó su campaña de reclutamiento para el ejército colonial británico, aquellos judíos que habían llegado desde Checoslovaquia o incluso desde Polonia podían alistarse en las tropas de sus anteriores países, y así lo hicieron. Las ventajas eran obvias: en esas tropas, que actualmente conceden (al menos teóricamente) iguales derechos a los judíos, nuestros muchachos tenían una posición mucho mejor, en lo legal y en lo práctico, que en el ejército británico, en el que desempeñaban el papel de nativos palestinos. En el ejército checo, los judíos tienen los mismos derechos, las mismas oportunidades de promoción, y la promesa del gobierno checo en el exilio de obtener la plena ciudadanía en el Estado checo del futuro, lo que es mucho más de lo que pueden garantizar los británicos con su Libro Blanco gobernando en Palestina.

Por supuesto, podríamos criticar a estos muchachos. Podríamos hallar que no son lo suficientemente idealistas, o que las perspectivas de quedar reintegrados a sus anteriores países no están demasiado claras. También podríamos discutir con esos sionistas y con esos amigos gentiles de la causa judía y sionista que ven en el Comité por un Ejército Judío un cuerpo representativo más importante que la Agencia Judía. Y ciertamente lo haremos. Sin embargo, por desgracia, la política no se hace solamente con argumentos,

sino también con hechos, y los hechos son los siguientes: un ejército judío, la única garantía que podíamos haber creado durante la guerra para nuestras peticiones tras ella, ha sido dejado de lado por la Agencia Judía y sepultado por el propio Weizmann, que, en la última Conferencia Sionista Extraordinaria, habló del «así llamado» ejército judío; y todos los argumentos que pudiésemos emplear contra los muchachos judíos, que incluso en Palestina prefieren servir bajo la bandera de su antigua patria, se vuelven inconsistentes frente a la actual política británica en Palestina. Si las promesas de los gobiernos en el exilio resultan problemáticas, la futura protección de los derechos judíos en Palestina es igualmente problemática.

Durante las últimas semanas, hemos tenido que añadir otros dos signos muy críticos de peligro político inmediato. Ambos provienen de Palestina. El primero y más importante es la conocida declaración de Magnes. Las increíbles características de su propuesta, centradas en la cuestión árabe, son las siguientes: en abierta contradicción con las peticiones sionistas, tal y como fueron formuladas por la Agencia Judía y la Organización Sionista de este país, él demanda un Estado binacional que quede incluido en una federación árabe, y que dicha federación árabe esté conectada con algún tipo de alianza angloestadounidense. No vale de nada ignorar el hecho de que Magnes es el portavoz de una oposición considerable, no solamente en Estados Unidos sino también en Palestina, donde intelectuales como Buber y Ernst Simon, así como representantes de los campesinos de Petach Tikhwah, como Smilanski y una personalidad tan destacada como Henrietta

Szold, apoyan sus ideas. Incluso más relevante, un reciente programa de guerra de Hashomer Haza'ir, una importante comisión obrera en Palestina, también apunta hacia un Estado binacional. Aunque Hashomer Haza'ir no tiene nada que ver con el grupo de Magnes, podemos concluir a partir de sus peticiones cuán populares deben ser ciertas ideas de Magnes en Palestina. Está claro que el programa y las acciones de Magnes son un desafío directo a la autoridad de la Agencia Judía.

La segunda mala noticia venida de Palestina durante las últimas semanas ha sido la formación de un nuevo partido, denominado Aliya Hadasha, el partido de los nuevos inmigrantes, que en sus primeras elecciones solamente fue superado por el Poale-Sión. La fuerza de este partido, con un programa muy vago, se debe a la *aliyah* centroeuropea —mayoritariamente alemana—, que, durante años, ha quedado discriminada frente a los elementos más antiguos y que, obviamente, no pudo adaptarse o reintegrarse. Dichas dificultades no constituían un secreto para nadie que conociese los asuntos palestinos, pero era algo así como una ley no escrita el que no se pudiese hablar de ellas. El resultado de esta táctica taimada es que por primera vez el movimiento sionista ha producido un partido político basado en esas diferencias, *sh'wath*, diferencias tribales, que han roto la unidad del pueblo judío durante más de ciento cincuenta años. Dichas diferencias se hicieron más y más inconsistentes durante el siglo XX, pero desde la llegada de Hitler al poder perdieron todo significado político: el destino de los judíos alemanes o franceses es exactamente el mismo que el de los judíos polacos. Las lecciones de los últimos diez

años nos enseñan que el destino del pueblo judío es uno e indivisible. Uno de los problemas políticos internos en Palestina es, por supuesto, la superación de las diferencias dentro del propio pueblo judío; la creación de un partido político en Palestina basado en tales diferencias no es un peligro menor para el *yishuv* de lo que lo sería la creación de un partido irlandés para la unidad de Estados Unidos.

He enumerado los signos más sobresalientes de la crisis, y cada uno de ellos apunta en una dirección similar: la debilitación de la autoridad de la Agencia Judía, el creciente descontento con los resultados de nuestros logros políticos y la falta de confianza en el manejo de nuestros asuntos políticos. Los desafíos a la autoridad de nuestro supremo cuerpo de gobierno provienen de círculos muy dispares; la declaración de Magnes y el Comité por un Ejército Judío pueden ser considerados como los dos polos más extremos. Sin embargo, resulta significativo que ambos rompan filas con la organización sionista oficial; ambos, por medios muy diversos, intentan dirigirse al pueblo judío esquivando a los dirigentes judíos oficiales, y ninguno intenta librar sus luchas dentro de la administración establecida.

Las verdaderas razones de este estado de cosas no se hallan —tal y como afirmarían algunos de los líderes de la oposición a la organización sionista— en el papeleo o en una cierta obsolescencia de nuestro cuerpo administrativo, en métodos anticuados o en una falta de nuevos enfoques. Aunque mañana mismo contásemos con un nuevo equipo de personas para encargarse de nuestra política, no podemos sino dudar de que las cosas no fuesen por el mismo camino de siempre. Por debajo de este retrato subyace una crisis en

los propios fundamentos del movimiento entero, una crisis de todos los medios políticos que hemos empleado y de todos los fines políticos que hemos perseguido durante los últimos veinte años.

Intentaré muy brevemente rememorar esas pocas convicciones básicas, todas ellas muy queridas por nosotros, que en el mundo político de hoy o bien han perdido su antiguo significado o bien, con respecto a ellas, hemos perdido —consciente o inconscientemente— nuestra confianza. En primer lugar se halla la vieja creencia de que toda la cuestión judía se puede resolver solamente mediante la reconstrucción de Palestina, que la construcción de un país erradicará el antisemitismo y que más importante que las condiciones políticas generales (los famosos estatutos de Herzl) es el denominado «enfoque constructivo», es decir, las tareas prácticas inmediatas que hay entre manos. Consideremos una por una la serie de convicciones generales que invaden toda nuestra propaganda y nuestros discursos públicos.

La Revolución rusa asestó un golpe al argumento de que la cuestión judía solamente se puede resolver en Palestina y que el antisemitismo solamente se puede erradicar mediante la construcción de Palestina; en otras palabras, mediante el éxodo de los judíos desde sus respectivos países. Existen muchos problemas irresueltos en la Rusia soviética, y yo, por una vez, no creo que ni siquiera se hallan resuelto allí los problemas económicos, por no mencionar la cuestión más importante de todas: la cuestión de la libertad política. Pero hay que admitir una cosa: la Revolución rusa fundó un modo enteramente nuevo y —por lo que alcanzamos a ver

hasta el día de hoy— enteramente justo para tratar con la nacionalidad o con las minorías. El nuevo hecho histórico es éste: por primera vez en la historia moderna no se ha pretendido realizar una identificación entre la nación y el Estado. El gobierno representa una federación de pueblos y nacionalidades, en la que todas tienen sus propios derechos, aunque restringidos, y ninguno ostenta privilegios ni es dominado.

Tampoco parece que esta solución sea puramente rusa, sin relación con otros países ni continentes. Por el contrario, sin ninguna revolución, tan sólo por el curso natural de los acontecimientos, Estados Unidos se ha acercado mucho a la misma concepción. Los judíos saben mejor que nadie que pueden ser estadounidenses y judíos al mismo tiempo, del mismo modo que los irlandeses y los italianos pueden ser irlandeses e italianos a la vez que estadounidenses. El presidente de Estados Unidos habla al «pueblo judío de Estados Unidos»; en otras palabras, el presidente se expresa como si el gobierno no fuese solamente el gobierno de la unión de los estados sino también de la unión de los pueblos. Lo mismo vale para otros países que hasta ahora no han logrado su libertad nacional. Tómese, por ejemplo, la cuestión india. Si los británicos dijesen: dejemos que los hindúes resuelvan primero los problemas que hay entre ellos, o si los líderes hindúes se opusiesen a la división de la India sobre la base de que solamente existe un pueblo indio, ambos estarían equivocados. El subcontinente indio contiene una multitud de pueblos, y más que un viejo Estado nacional en el sentido europeo, en el que un pueblo, la mayoría de sus habitantes, lleva las riendas del gobierno y gobierna sobre

las minorías, es de esperar que antes o después tales pueblos se unirán y formarán un gobierno que reúna a todas las nacionalidades del subcontinente indio.

No resulta fácil hablar de Europa, pero es probable que el discurso —o, si se prefiere, el sueño— de una Europa federada se haga realidad algún día. Todas las personas progresistas, europeas o no, saben que muchos problemas se pueden resolver con un gobierno federal y con una constitución que garantice iguales derechos a todas y cada una de las nacionalidades del continente.

Pero volvamos al sionismo y a Palestina. Si bien es cierto que entre los líderes sionistas muchos que son progresistas hablan del final de las pequeñas naciones y del final del nacionalismo, en el antiguo y estrecho sentido europeo de la palabra, no hay ningún documento o programa oficial que exprese tales ideas. Por el contrario, si se recuerda la última conferencia de la Organización Sionista en Nueva York también se recordará cuántos discursos se han escuchado apuntando en esta dirección, aunque las resoluciones solamente pedían un Estado judío en Palestina, como si creyésemos realmente que esta pequeña tierra nuestra —que ni siquiera es completamente nuestra— pudiese tener una vida política autónoma. La razón de dicha timidez es la siguiente: los fundamentos del sionismo se pusieron en un tiempo en el que nadie podía imaginar ninguna otra solución a los problemas de las minorías o de la nacionalidad que no fuese el Estado nacional autónomo con una población homogénea; los sionistas tienen miedo a que el edificio entero se pueda resquebrajar si abandonan sus viejas ideas. Lo contrario es la verdad: el edificio se derrumbará si

no adaptamos nuestras mentes y nuestras ideas a los nuevos hechos y a los nuevos procesos.

Esta desconfianza general contra las viejas fórmulas nacionalistas es la columna vertebral del éxito de la declaración de Magnes, cuya falsedad y peligro inherentes quedan ocultos por la cortina de humo creada por las actitudes equívocas de nuestra política oficial. En la última conferencia, I. Newman ha señalado acertada y vigorosamente que la federación árabe no es más que una de las herramientas, e incluso una invención, de la política de fuerza británica. Magnes, en cierto sentido, no es más que el sucesor y el seguidor de la política de Weizmann, que, según las propias palabras de éste, «siempre ha hecho de la cooperación con el Imperio británico su piedra angular». No hace falta demostrar que la política británica en Oriente Próximo hoy está basada en la cooperación con los árabes a expensas de los judíos. Incluso el plan de Magnes revela que está concebido completamente a nuestras expensas: un Estado binacional protegido por una federación árabe no es más que un estatus de minoría dentro de un imperio árabe, y dicho imperio estaría protegido por una alianza angloestadounidense que, a fin de asegurar el paso a la India, debe tratar respetuosamente a la mayoría —los árabes— y no a una minoría tan pequeña como los judíos. También Magnes piensa según los parámetros de los Estados nacionales, sólo que dando otro nombre a lo mismo: él lo llama «federación». Este uso del término «federación» cancela de raíz su significado nuevo y creativo; anula la idea de que una federación está —en contraste con una nación— compuesta por diferentes pueblos con iguales derechos. En

otras palabras, dentro de una federación el viejo problema de las minorías ya no existe. La propuesta de Magnes, de llevarse a cabo, convertiría a Palestina en uno de nuestros peores países de exilio. La misma idea de la federación árabe, aunque explicada con mucha mayor claridad, se puede encontrar en las declaraciones de los oficiales coloniales británicos. Uno de ellos, lord Moyne, incluso ha propuesto un «reasentamiento de los judíos» tras la guerra, su expulsión de Palestina; tras dicho discurso, lord Moyne fue asignado a un cargo especial en Oriente Próximo. Personas como Magnes, que viven allí mismo y que ven claramente el inmenso peligro que amenaza al *yishuv* palestino y a todo nuestro trabajo en Palestina, no tienen noticia de ninguna declaración oficial por parte de nuestras instituciones públicas, ni siquiera de una protesta contra tales afirmaciones por parte de oficiales británicos muy responsables. En su lugar, no hacen nada más que leer declaraciones patéticas sobre los sufrimientos del pueblo judío y peticiones huecas de «autogobierno» y «Estado judío»: huecas porque no hay ninguna realidad tras ellas, porque son pronunciadas en una especie de espacio vacío sin darse cuenta siquiera de los planes hostiles de Gran Bretaña o de las tendencias generales de la política mundial. Es fácil de comprender que tales personas pretendan tomar los asuntos en sus propias manos, incluso aunque debamos deplorar el modo en el que lo hacen.

Febrero de 1943

Herzl y Lazare

Julio de 1942

Para los judíos de Occidente, nunca asimilados del todo pese a que algunos recurrieran a los salones antisemitas, el caso Dreyfus raramente tuvo consecuencias decisivas. Pero para el «judío moderno y culto, al que venía ya estrecho el gueto y su regateo, fue una puñalada en el corazón».[1] Para él, la ingenua generalización de Herzl era verdad: había tenido que ser «el enemigo común» quien hiciera nuevamente de él miembro de un pueblo.[2] Aquellos «hijos pródigos» habían aprendido mucho de su entorno y cuando regresaron al hogar ancestral se encontraron poseídos por aquel intenso descontento que siempre había sido la piedra de toque del verdadero patriotismo y de la auténtica devoción al propio pueblo. Con tristeza y una cierta perplejidad vinieron a caer en la cuenta de que, en el momento mismo en que proponían mejoras en la vetusta estructura, se decidía arrojarlos fuera de ella. Y veían todo el tiempo el edificio a punto de derrumbarse. Theodor Herzl llegó justo a tiempo de informar sobre el juicio de Dreyfus para un periódico de

Viena. Escuchó el grito de la chusma: «¡Muerte a los judíos!», y procedió a escribir *Der Judenstaat* [«El Estado judío»]. Bernard Lazare había llegado procedente de su ciudad natal en el sur de Francia unos años antes, en medio del furor antisemita provocado por el escándalo de Panamá. Poco antes del caso Dreyfus había publicado una obra en dos tomos sobre el antisemitismo en la que había expuesto que ello se debía, entre otras cosas, al comportamiento antisocial de los judíos.[3] En esa época él creía haber encontrado la solución en el socialismo. Lazare fue igualmente testigo del juicio a Dreyfus y decidió no esperar a la revolución mundial. A medida que fue encontrándose cara a cara con el odio creciente de las masas se dio cuenta de una vez por todas de que era un paria[4] y aceptó el reto. Fue el único entre los defensores de Dreyfus que ocupó su puesto como un judío consciente, en lucha por la justicia en general pero para el pueblo judío en particular.[5]

Ambos hombres se convirtieron en judíos por efecto del antisemitismo. Y no ocultaban el hecho.[6] Ambos comprendieron, precisamente porque se les «asimilaba» de aquella manera, que la vida normal sólo era posible para ellos a condición de que la emancipación no se quedara en letra muerta, a la vez que veían que el judío se había convertido realmente en el paria del mundo moderno.[7] Ambos se mantenían al margen de la tradición religiosa del judaísmo y ninguno de los dos deseaba volver a ella. Ambos estaban alejados, como intelectuales, de aquellas estrechas y provincianas camarillas judías que de alguna manera se habían desarrollado en el marco de la sociedad gentil. Ambos estaban a años-luz de aquel gueto espiritual que

había conservado de la vida del gueto todo menos su repliegue interior. Y, sin embargo, ambos eran su producto natural; era ese gueto el lugar del que ambos habían escapado. Cuando se les empujó de nuevo a él, el judaísmo ya no podía significar para ellos una religión, aunque para ninguno de los dos tampoco podía significar la adhesión a medias a una de las muchas camarillas existentes. Para ellos, su origen judío tenía un significado político y nacional. No podían hallar un lugar para ellos en el mundo judío si el pueblo judío no constituía una nación. En sus trayectorias subsiguientes, ambos entraron en grave conflicto con las fuerzas que por entonces controlaban la política judía, es decir, los filántropos. En dichos conflictos, que a la larga los dejaron agotados, ambos habían de llegar a la conclusión de que el pueblo judío no estaba amenazado sólo por los antisemitas externos, sino también por la influencia de sus propios «benefactores» de dentro.[8]

Pero aquí se acaban los paralelismos y empieza la gran diferencia que había de llevar en último término a la ruptura personal entre los dos hombres cuando ambos formaban parte del comité ejecutivo de la Organización Sionista. La solución de Herzl al problema judío implicaba, en resumidas cuentas, la huida o liberación hacia una patria. A la vista del caso Dreyfus, el conjunto del mundo gentil le parecía hostil; sólo había judíos y antisemitas.[9] Consideraba que tendría que habérselas con ese mundo hostil e incluso con antisemitas declarados. Para él era indiferente el grado de hostilidad que pudiera tener un gentil; de hecho, pensaba, cuanto más antisemita fuera un individuo, más apreciaría las ventajas de un éxodo judío de Europa.[10] Para Lazare, en

cambio, la cuestión territorial era secundaria, una mera consecuencia de la exigencia primaria de que «los judíos se emanciparan como pueblo para constituir una nación».[11] Lo que él pretendía no era una huida del antisemitismo, sino una movilización del pueblo contra sus enemigos. Esto se pone claramente de manifiesto en el papel desempeñado por él en el caso Dreyfus y en su último memorándum sobre la persecución de los judíos en Rumanía.[12] La consecuencia de esta actitud fue que no mirara en torno a la busca de protectores más o menos antisemitas, sino de auténticos compañeros de armas, a los que esperaba encontrar entre los diversos grupos oprimidos de la Europa contemporánea.[13] Sabía que el antisemitismo no era ni un fenómeno aislado ni un fenómeno universal y que la vergonzosa complicidad de las autoridades en los pogromos de la Europa oriental había sido el síntoma de algo mucho más profundo: el inminente hundimiento de todos los valores morales bajo la presión de la política imperialista.[14]

A la luz del caso Dreyfus y de su propia experiencia de lucha junto a los judíos por uno de sus hermanos,[15] Lazare cayó en la cuenta de que el verdadero obstáculo en el camino de la emancipación de su pueblo no era el antisemitismo. Era la «desmoralización de un pueblo formado por los pobres y oprimidos que viven de las limosnas de sus ricos hermanos, un pueblo que se rebela sólo ante la persecución externa, pero no ante la opresión interna, revolucionarios en la sociedad de otros, pero no en la suya propia».[16] Mal podía servir la causa de la libertad, pensaba, quien empezara por renunciar a la suya propia. Los luchadores por la libertad podían ser internacionalistas

únicamente si con ello querían decir que estaban dispuestos a reconocer la libertad de todas las naciones; lo que nunca podían ser es antinacionales.[17] La crítica de Lazare a su propio pueblo era tan agria, al menos, como la de Herzl, pero él nunca despreció a los suyos y no compartió la idea de Herzl de que la política debe dirigirse desde arriba.[18] Enfrentado a la alternativa de quedarse en la ineficacia política o incorporarse al selecto grupo de los salvadores, Lazare prefería retirarse al aislamiento absoluto, donde, si no podía hacer nada más, podría al menos seguir siendo uno más del pueblo.[19] Y es que Lazare no logró encontrar partidarios en Francia. El único elemento de Europa occidental que podría haber respondido a su mensaje, a saber, los judíos que habían ido más allá de los regateos del pequeño comerciante, los intelectuales de profesiones liberales, era prácticamente inexistente en su país. Por otro lado, las masas empobrecidas, que él había amado tan profundamente, y los judíos oprimidos, que él había defendido con tanta entrega,[20] estaban separados de él por miles de kilómetros y diferencias lingüísticas. En cierto sentido, pues, Herzl triunfó, con el apoyo de los judíos alemanes y austríacos, allí donde Lazare fracasó. En efecto, tan rotundo fue su fracaso que pasó inadvertido para sus contemporáneos judíos[21] hasta que fue recuperado por escritores católicos. Éstos, mejor que nosotros, se dieron cuenta de que Lazare fue un gran patriota judío, así como un gran escritor.[22]

El sionismo. Una retrospectiva

I

La última resolución del ala mayoritaria y más influyente de la Organización Sionista Mundial significó la culminación de cincuenta años de política sionista. En su última asamblea anual, que tuvo lugar en octubre de 1944 en Atlantic City, todos los sionistas estadounidenes, desde la derecha hasta la izquierda, reclamaron de forma unánime la constitución de una «comunidad judía libre y democrática» que «abarcase de forma indivisa e íntegra la totalidad de Palestina». Esta resolución representa un verdadero punto de inflexión en la historia del sionismo, pues pone de manifiesto que el programa sionista, tan duramente combatido durante tanto tiempo, ha acabado imponiéndose. La resolución de Atlantic City va incluso más allá del Programa Biltmore (1942), en el que la minoría judía reconocía a la mayoría árabe como una minoría y le concedía unos derechos. La resolución de Atlantic City ni siquiera menciona a los árabes, de modo que éstos sólo pueden elegir entre la emigración voluntaria o su transformación en ciudadanos de segunda clase. Con esta

resolución parece admitirse que, si el movimiento sionista no ha puesto al descubierto sus verdaderos objetivos, ha sido únicamente por una cuestión de oportunismo. Todo parece indicar que estos objetivos relativos a la futura constitución política de Palestina coinciden totalmente con los objetivos de los sionistas extremistas.[1]

La resolución de Atlantic City asesta un golpe mortal a los partidos judíos de Palestina que han predicado incansablemente la necesidad de un entendimiento entre árabes y judíos. En cambio, esta resolución refuerza considerablemente a la mayoría liderada por Ben Gurion, a la que las numerosas injusticias cometidas en Palestina y las terribles catástrofes que han tenido lugar en Europa han conducido a un nacionalismo hasta ahora desconocido.

La prolongación de las discusiones oficiales entre «sionistas universales» (*allgemeinen Zionisten*) y revisionistas sólo resulta comprensible si se tiene en cuenta que los primeros no están completamente convencidos de que sus exigencias hayan de cumplirse, por lo que consideran conveniente plantear exigencias máximas como puntos de partida para alcanzar futuros compromisos, mientras que los segundos son nacionalistas convencidos e inflexibles. Por otra parte, los sionistas universales han puesto sus esperanzas en la ayuda de las grandes potencias, mientras que los revisionistas se muestran bastante decididos a encargarse ellos mismos del asunto. A primera vista, esto puede parecer torpe e ingenuo, pero acabará reclutando numerosos adeptos entre los defensores más firmes e idealistas del judaísmo.

Sin embargo, el cambio verdaderamente importante es

que ahora todos los grupos sionistas están de acuerdo en lo que se refiere al fin último, que en la década de 1930 apenas podía mencionarse, pues todavía era tabú. Expresando tan abiertamente este fin en un momento que ellos consideran decisivo y oportuno, los sionistas han arruinado la posibilidad de entablar conversaciones con los árabes, pues independientemente de lo que les ofrezcan, pasará mucho tiempo hasta que éstos vuelvan a confiar en ellos. A su vez, esto facilita las cosas para que una potencia extranjera se encargue del asunto sin preguntar su opinión a las partes verdaderamente afectadas. Así pues, los propios sionistas han contribuido a crear ese «trágico conflicto» que sólo se puede resolver cortando el nudo gordiano.

Sin duda, sería enormemente ingenuo pensar que este recurso expeditivo ha de redundar necesariamente en beneficio de los judíos, y tampoco hay razones para creer que ha de conducir a una solución definitiva. O más exactamente: mañana mismo, el gobierno británico podría decidir dividir el país, plenamente convencido de haber dado con la forma más idónea de conciliar las exigencias de árabes y judíos. Entre los británicos, esta manera de ver las cosas sería muy comprensible, pues de hecho esta división podría representar una forma aceptable de conciliar una administración colonial antijudía y favorable a los árabes y la opinión pública inglesa, que es más bien favorable a los judíos, una conciliación que supuestamente conduciría a un cambio de opinión de los ingleses en relación con la cuestión de Palestina. Sin embargo, es totalmente absurdo creer que una nueva división de un territorio tan pequeño, cuyas fronteras actuales son el resultado de dos separaciones

previas —primero de Siria y después de Transjordania—, puede resolver el conflicto entre dos pueblos, especialmente cuando en regiones mucho más vastas la solución territorial no consigue zanjar conflictos similares.

De por sí, un nacionalismo basado exclusivamente en la fuerza bruta de una nación es ya bastante malo. Pero todavía peor es un nacionalismo que depende totalmente de la fuerza de un país extranjero. Éste amenaza ser el destino del nacionalismo judío y del futuro Estado judío, que inevitablemente tendrá como vecinos a países y pueblos árabes. Ni una mayoría judía en Palestina ni el desplazamiento de la población árabe que los revisionistas exigen abiertamente lograrían cambiar esencialmente la situación, pues los judíos seguirían viéndose obligados a buscar protección en una potencia extranjera o a llegar a un entendimiento con sus vecinos.

De no alcanzarse tal entendimiento, existe el riesgo de que se produzca inmediatamente una colisión entre los intereses de los judíos, que están dispuestos y obligados a aceptar en el Mediterráneo a cualquier potencia que garantice su existencia, y los intereses de todos los demás pueblos mediterráneos, de modo que mañana mismo, en vez de estar ante un «trágico conflicto», podemos hallarnos ante tantos conflictos irresolubles como países mediterráneos existen. Pues, efectivamente, éstos pueden reclamar un *mare nostrum* exclusivo para los países cuya zona de asentamiento limite con el Mediterráneo, y a largo plazo pueden arremeter contra toda aquella potencia extranjera, y por lo tanto intrusa, que cree o tenga unos intereses en la región. Estas potencias extranjeras, por más poderosas que sean, no

pueden permitirse que los árabes, uno de los pueblos mediterráneos más numerosos, se vuelvan contra ellos. En la actual situación, si estas potencias han de ayudar a la creación de un Estado judío, sólo podrán hacerlo sobre la base de un amplio consenso que tenga en cuenta el conjunto de la región y las necesidades de todos los pueblos que la habitan. Pero si los sionistas siguen ignorando a los pueblos mediterráneos y sólo tienen ojos para las grandes potencias extranjeras, aparecerán ante los demás como meros instrumentos de éstas, como agentes de intereses extranjeros y enemigos. Los judíos, conocedores de la historia de su propio pueblo, deben saber que esa situación solamente puede desencadenar un nueva ola de odio hacia ellos; el antisemitismo de mañana dirá que los judíos no sólo se han aprovechado de la presencia de las potencias extranjeras en la región, sino que han sido ellos quienes verdaderamente la han urdido y que por lo tanto han de responsabilizarse de las consecuencias.

A los grandes países que pueden permitirse el lujo de participar en el juego del imperialismo no les resulta difícil cambiar la Tabla Redonda del rey Arturo por la mesa de póquer; pero los pequeños países que entran en este juego arriesgando sus propios intereses e intentan imitar a los grandes suelen acabar pagando los platos rotos. En su intento de participar «de forma realista» en ese comercio de caballos que es la lucha por el petróleo en Oriente Próximo, desgraciadamente los judíos se comportan como esa gente que, sintiéndose atraída por este negocio, pero faltándole el dinero y los caballos, decide compensar esta doble carencia imitando los gritos que suelen acompañar a estas ruidosas

transacciones.

II

El desencadenante de este desplazamiento hacia el revisionismo en el seno de la Organización Sionista fue la agudización de los conflictos políticos durante los últimos diez años. Pero ninguno de estos conflictos era nuevo; lo verdaderamente novedoso era una situación que obligaba al sionismo a dar respuesta a preguntas que rehuía desde hacía al menos veinte años. Con Weizmann en el cargo de portavoz de política exterior y en virtud de los grandes éxitos de los judíos palestinos, la Organización Sionista había desarrollado una extraordinaria capacidad para evitar o para dar una respuesta ambigua a las cuestiones políticas importantes. Por sionismo podía entenderse cualquier cosa; el acento, sobre todo en los países europeos, se ponía en su elemento puramente «ideológico».

En vista de las decisiones actuales, un observador neutral y no demasiado informado puede pensar que esta ideología era un discurso deliberadamente ambiguo cuyo propósito era precisamente ocultar unos objetivos políticos. Esta interpretación, sin embargo, no haría justicia a la mayoría de los sionistas. Lo cierto es que la ideología sionista, al menos en la versión de Herzl, mostraba una clara tendencia a las posiciones que posteriormente se denominarían revisionistas, y sólo podía desmarcarse de ellas apartando la vista de los problemas políticos reales.

Fueron muy pocos los problemas políticos concretos que determinaron el destino del movimiento en su conjunto. La cuestión fundamental era la referida a qué tipo de cuerpo político debían formar los judíos palestinos. Los revisionistas, que no querían darse por satisfechos con una mera «patria nacional», lograron imponer su pretensión de un Estado nacional. Esto desembocó casi automáticamente en la siguiente cuestión, a saber, qué relación debía existir entre este cuerpo político y los judíos en la diáspora.

En este punto surge el conflicto de la doble lealtad, al que nunca se le dio una respuesta clara y que es una cuestión insoslayable para el movimiento nacional de un pueblo asentado en múltiples Estados nacionales y que no está dispuesto a renunciar a sus derechos políticos y civiles en tales Estados. El presidente de la Organización Sionista Mundial y de la Agencia Judía para Palestina es, desde hace veinte años, un súbdito británico cuyo patriotismo y lealtad a Gran Bretaña están fuera de toda duda. El problema es que el mero hecho de tener pasaporte británico lo lleva directamente a mantener una teoría de la armonía preestablecida entre los intereses judíos y británicos en Palestina. Esta armonía puede existir o no; sea como fuere, esta situación recuerda muchísimo a tesis similares defendidas por los asimilacionistas europeos. En este punto, la respuesta de los revisionistas —o al menos de su ala extremista en Estados Unidos, el Hebrew Committee for National Liberation— también tiene muchas posibilidades de ser aceptada por el sionismo, pues encaja perfectamente con la ideología de la mayoría de los sionistas y satisface plenamente sus actuales necesidades.

Según esta respuesta, en Palestina nos hallamos ante una nación hebrea y en la diáspora ante un pueblo judío. Esta respuesta concuerda con la antigua teoría de que sólo regresarán unos pocos, y que éstos son la elite del pueblo judío, de la que depende completamente su supervivencia. Además, esto tiene la extraordinaria ventaja de que cuadra perfectamente con la necesidad de reformular el programa sionista para Estados Unidos. Aquí ni siquiera se mantiene ya la apariencia de una voluntad de regresar a Palestina, por lo que el sionismo ha perdido de vista el objetivo que lo acompañó desde el principio: transformar la vida de los judíos en la diáspora. En efecto, la distinción entre el «pueblo judío» en Estados Unidos y la «nación hebrea» en Palestina podría resolver, al menos desde un punto de vista teórico, el problema del conflicto de lealtades de los judíos estadounidenses.

Igual de importante es la cuestión, para la que todavía no se ha encontrado una respuesta, de qué deberían hacer los judíos contra el antisemitismo, qué tipo de defensa o de explicación puede proporcionar o proporcionará el nuevo movimiento nacional, que a fin de cuentas se formó a raíz de la agitación antijudía de finales del siglo pasado. Desde la época de Herzl, el antisemitismo ha venido siendo aceptado con absoluta resignación como un «hecho», por lo que se ha pretendido afrontarlo «de forma realista», es decir, no sólo se ha estado dispuesto a hacer negocios con los enemigos del pueblo judío, sino incluso a rentabilizar desde un punto de vista propagandístico la hostilidad contra los judíos. En relación con este punto, tampoco resulta demasiado fácil establecer una diferencia entre los revisionistas y los

sionistas universales. En efecto, si los revisionistas han recibido duras críticas de los demás sionistas por haber negociado con la Polonia antisemita de preguerra la evacuación de un millón de judíos polacos, con el fin de obtener el apoyo de Polonia a las exigencias sionistas extremas formuladas ante la Sociedad de Naciones y de este modo presionar al gobierno británico, por su parte los sionistas universales han estado constantemente en contacto con el gobierno de Hitler en relación con el tema de los desplazamientos de población.

El último de los problemas actuales, y sin duda el más importante, es el conflicto árabe-judío en Palestina. La actitud inflexible de los revisionistas es por todos conocida. Siempre han reclamado la totalidad de Palestina y de Transjordania y fueron los primeros que propusieron el desplazamiento a Irak de los árabes palestinos, una propuesta que unos años antes también había sido considerada seriamente en los círculos de los sionistas universales. Dado que la última resolución de la Organización Sionista Estadounidense, de la que ni la Agencia Judía ni la Palestine Vaad Leumi se diferencian demasiado, apenas deja otra opción a los árabes que la aceptación del estatus de minoría en Palestina o la emigración voluntaria, hemos de decir que en este punto los revisionistas, aunque todavía no han logrado imponer sus métodos, sí han impuesto sus principios.

La única diferencia clara entre los revisionistas y los sionistas universales estriba actualmente en su posición frente a Inglaterra, pero esta diferencia no implica una divergencia política fundamental. El sentimiento

profundamente antibritánico de los revisionistas lo comparten en Palestina muchos de los judíos que han tenido alguna experiencia con la administración colonial británica. Además, en este sentido los revisionistas se alegran del apoyo brindado por numerosos sionistas estadounidenses, que o han hecho suya la desconfianza estadounidense hacia el imperialismo británico o desean que sea Estados Unidos, y no Gran Bretaña, la futura gran potencia en Oriente Próximo. El último obstáculo para su triunfo en esta zona es Weizmann, que cuenta con el apoyo de la Organización Sionista Inglesa y de una pequeña minoría en Palestina.

III

En términos generales, podríamos decir que el movimiento sionista se fundó a partir de dos ideologías políticas típicas de la Europa del siglo XIX, el socialismo y el nacionalismo. Mucho tiempo antes de la aparición del sionismo, existió cierta relación entre estas dos doctrinas aparentemente opuestas, concretamente en el seno de movimientos nacionales revolucionarios de pequeños pueblos europeos que estaban oprimidos tanto social como nacionalmente. Sin embargo, esta vinculación jamás existió en el seno del movimiento sionista. Al contrario, desde un principio este movimiento estuvo dividido entre los movimientos sociales revolucionarios que tuvieron su origen en las masas del Este de Europa y el deseo de una emancipación nacional, al que Herzl y sus seguidores dieron expresión en Europa central.

Lo paradójico de esta división era que los movimientos sociales revolucionarios representaban un movimiento popular cuyo origen real era la opresión nacional, mientras que el deseo de emancipación nacional originado por la discriminación social se convirtió en el credo político de los intelectuales.

En el Este de Europa, el sionismo mostró durante mucho tiempo tanta afinidad con el socialismo de Tolstoi que para sus seguidores éste se convirtió prácticamente en la única ideología. Los sionistas marxistas creían que el lugar ideal para «normalizar» socialmente la vida de los judíos era Palestina, donde crearían las condiciones necesarias para que los judíos pudiesen participar en la universal lucha de clases de la que el gueto había excluido a las masas judías. Esto les procuraría una «base estratégica» para su ulterior participación en la revolución mundial y en la sociedad del futuro, una sociedad sin clases ni naciones (Borochov). Aquellos que adoptaron la variante oriental del sueño mesiánico partieron hacia Palestina, con el propósito de encontrar una especie de redención personal a través del trabajo en el seno de una colectividad (A. D. Gordon). Libres de la ignominia de la explotación capitalista, allí podrían realizar inmediatamente los ideales predicados por ellos mismos y construir el nuevo orden social que en las teorías sociales revolucionarias de Occidente sólo era un sueño lejano.

Los sionistas socialistas alcanzaron su objetivo cuando se asentaron en Palestina; con esto consideraron colmadas todas sus aspiraciones nacionales. Por absurdo que hoy pueda parecernos, no temían en absoluto que pudiese surgir

algún conflicto con quienes habitaban la Tierra Prometida; la existencia de los árabes no les preocupó en ningún momento. Nada puede caracterizar mejor la naturaleza totalmente apolítica del nuevo movimiento que esta candidez. Sin duda, estos judíos eran unos rebeldes, pero no se rebelaron tanto contra la opresión de su pueblo como contra el ambiente paralizante y asfixiante del gueto y contra la injusticia que dominaba la totalidad de la vida social. Tenían la esperanza de que esto ya no les afectaría cuando se asentasen en Palestina, nombre que a ellos, pese a haberse emancipado de la ortodoxia judía, seguía sonándoles a gloria. Huyeron a Palestina como quien desea huir a la Luna para librarse de este mundo y de su maldad. Fieles a sus ideales, se dirigieron a la Luna, y la extraordinaria fuerza de su fe les permitió crear pequeñas islas de perfección.

El movimiento chaluz y kibutz surgió a partir de estos ideales sociales. Sus seguidores, que en sus respectivos países de origen eran una pequeña minoría, apenas constituyen hoy una minoría más amplia entre los judíos palestinos. No obstante, lograron crear un nuevo tipo de judío, una nueva especie de aristocracia con sus propios valores: un auténtico desprecio por la riqueza material, la explotación y la vida burguesa; una vinculación sin par de cultura y trabajo; una realización de la justicia social en el seno de su pequeña comunidad y un sano orgullo por su prosperidad, fruto de su propio trabajo, asociado a una sorprendente ausencia de cualquier deseo de propiedad privada.

Sin embargo, estos grandes logros no tuvieron ningún efecto político claro. Los pioneros se dieron totalmente por

satisfechos con realizar sus ideales en el seno de su pequeña comunidad; indiferentes al destino de su pueblo, apenas se interesaron por la política judía o palestina, y hasta llegaron a sentirse importunados por ella. Como todos los sectarios, intentaron convencer a los demás de las excelencias de su forma de vida, reclutar el máximo número posible de adeptos e incluso hacer que la juventud judía en la diáspora siguiese su ejemplo. Pero una vez instalados en Palestina, e incluso antes de obtener la protección de los distintos movimientos juveniles, estos idealistas se convirtieron en gente satisfecha de sí misma y sólo se preocuparon por la realización personal de elevados ideales, igual de indiferentes que sus maestros al mundo, que por su parte no quería saber nada de los beneficios de vivir en una pequeña comunidad agrícola. En cierto sentido, eran demasiado honrados para participar en la vida política, y los mejores de ellos temían ensuciarse las manos con la política; por otra parte, jamás se interesaron por las circunstancias que rodeaban la vida de los judíos fuera de Palestina, a menos que tales circunstancias condujesen a la llegada de miles de emigrantes a la Tierra Prometida; a ellos, todo aquel judío que no fuese un futuro emigrante sólo les producía fastidio. Así pues, los pioneros dejaron tranquilamente la política en manos de los políticos, siempre que éstos los apoyasen económicamente, no se entrometiesen en su organización social y les garantizasen cierta capacidad de influencia en la educación de la juventud.

Ni siquiera los acontecimientos de 1933 lograron hacer que se interesaran por la política; eran tan ingenuos que creyeron ver en ellos la voluntad divina de desencadenar

una oleada de emigración a Palestina como jamás habían soñado. Cuando la Organización Sionista, en contra del sentir mayoritario del pueblo judío, decidió pactar con Hitler el mantenimiento de las propiedades de los judíos alemanes a cambio de vender mercancías alemanas, de inundar con ellas el mercado palestino y de este modo burlar el boicot de los productos alemanes, esta decisión provocó escaso malestar en la patria de los judíos, o al menos entre su aristocracia, entre los llamados *kibbuzniks.* Cuando se les reprochaba que estaban negociando con el enemigo de los judíos y de la clase trabajadora, estos palestinos solían replicar que la Unión Soviética tampoco había interrumpido sus relaciones comerciales con Alemania. De este modo volvían a poner de manifiesto que a ellos sólo les importaba el presente y el futuro del *yishuv*, esto es, el asentamiento de los judíos, y que no les interesaba convertirse en los protagonistas de un movimiento nacional a escala mundial.

Esta aprobación de las relaciones comerciales entre nazis y sionistas, aunque especialmente relevante, es tan sólo uno de los ejemplos que ponen de manifiesto la renuncia a la política por parte de la aristocracia de los judíos palestinos. Pese a su inferioridad numérica, esta aristocracia marcó profundamente los valores sociales en Palestina, pero jamás logró ejercer una influencia en la política sionista. Estos hombres se sometieron constantemente a la Organización (sionista), a la que sin embargo despreciaban, al igual que despreciaban a todo aquel que no se ganase la vida con sus propias manos.

Así, esta nueva clase de judíos, pese a haber acumulado tantas y tan nuevas experiencias en el ámbito de las

relaciones sociales, no tenía nada nuevo que decir en el ámbito de la política judía. Al antisemitismo político no supieron hacerle frente de otra forma que repitiendo las viejas trivialidades socialistas o las nuevas trivialidades nacionalistas, como si este tema no les importase absolutamente nada. De su parte no salió ninguna propuesta nueva para solucionar el conflicto árabe-judío (en verdad, el «Estado binacional» de *Hashomer Hazair* no era solución alguna, pues sólo podía hacerse realidad tras la solución del conflicto); se limitaron a tomar partido en favor o en contra de los lemas de la clase trabajadora judía. Por más revolucionarios que fueran su pasado y su ideología, no hicieron la menor crítica a la burguesía judía fuera de Palestina, ni cuestionaron el papel del capital financiero judío en la vida política de los judíos. Llegaron incluso a recaudar fondos a través de asociaciones benéficas, un método que aprendieron de la Organización Sionista cuando estuvieron en el extranjero en misión especial. En medio de los violentos conflictos que hoy se desencadenan en Palestina, la mayoría de ellos se han convertido en fieles seguidores de Ben Gurion, que a diferencia de Weizmann ha salido de sus propias filas; con todo, muchos de ellos, siguiendo una vieja tradición, se han negado a participar en la votación; sólo unos pocos han protestado contra el hecho de que la Organización Sionista dirigida por Ben Gurion, cuyas inclinaciones revisionistas fueron severamente criticadas en 1935 por los sindicatos palestinos, se haya hecho eco de la reivindicación de un Estado judío formulada por los revisionistas.

De este modo, el movimiento nacional judío social-

revolucionario, que cincuenta años atrás empezó proclamando ideales tan elevados que pasó por alto la realidad concreta de Oriente Próximo y la ruindad del mundo, acabó como la mayoría de los movimientos de este tipo: dando su más firme apoyo no ya a reivindicaciones nacionales, sino a reivindicaciones patrioteras que en realidad no eran una provocación para los enemigos del pueblo judío, sino para sus amigos potenciales y para sus vecinos reales.

IV

Esta trágica renuncia de la vanguardia del pueblo judío a la acción política dejó vía libre a aquellos miembros del movimiento que podemos calificar perfectamente de sionistas políticos. Su sionismo es uno de esos movimientos políticos del siglo XIX que se rodearon de ideologías, cosmovisiones y teorías de la historia. El sionismo, al igual que los movimientos contemporáneos más conocidos, como el socialismo y el nacionalismo, nació de un verdadero entusiasmo por la política, y comparte con ellos el triste destino de haber sobrevivido a las condiciones políticas que lo hicieron posible y de vagar por las ruinas de nuestro tiempo como una sombra de sí mismo.

El socialismo, que, pese a su superstición materialista y a su ateísmo ingenuo y dogmático, empezó animando al movimiento obrero revolucionario, atormentó durante tanto tiempo la mente y el corazón de sus seguidores con la

opresiva «necesidad dialéctica» que éstos acabaron aceptando prácticamente todas las situaciones inhumanas existentes. Y esto fue así porque, por una parte, su genuina exigencia política de justicia y libertad se hizo cada vez más débil y, por otra, porque su fe ciega en un progreso constante y sobrehumano se hizo cada vez más fuerte. Por su parte, el nacionalismo se convirtió en una auténtica calamidad y en una fuente de fanatismo en el momento en que se hizo evidente que el principio de la organización nacional de los pueblos, antaño grandioso y revolucionario, ya no era capaz de garantizar la verdadera soberanía del pueblo en el seno de las fronteras nacionales, ni aún menos de establecer una relación justa entre los pueblos más allá de estas fronteras.

Los judíos experimentaron la presión que procedía de esta situación común a toda Europa en forma de una nueva filosofía hostil, cuyo único objeto de reflexión era el papel de los judíos en la vida política y social. En cierto sentido, fue el antisemitismo el que produjo el asimilacionismo y el sionismo; tanto es así que resulta muy difícil comprender las grandes discusiones en que se enzarzaron estas dos corrientes, y que se prolongaron durante décadas, sin tener en cuenta las tesis más usuales del antisemitismo.

El antisemitismo empezó reflejando un conflicto típico, como el que se produce inevitablemente en el seno de un Estado nacional en el que la identidad fundamental de población, territorio y Estado no puede sino sentirse importunada por la presencia de una segunda nacionalidad que, sea de la forma que sea, también quiere conservar su propia identidad. En el marco del Estado nacional, el

conflicto de nacionalidades sólo tiene dos soluciones: la completa asimilación, lo que equivale a la desaparición, o la emigración. Así pues, si los asimilacionistas se hubiesen limitado a predicar el suicidio nacional de los judíos y si los sionistas hubiesen contraatacado defendiendo meramente la supervivencia nacional, habríamos estado ante un verdadero enfrentamiento entre dos partes del pueblo judío. Pero, en vez de liderar esa lucha, ambas partes prefirieron eludir el problema y desarrollar sus respectivas ideologías. La mayoría de los llamados asimilacionistas jamás quisieron la completa asimilación y el suicidio nacional; creían haber hallado un excelente método de supervivencia, que consistía en huir de la historia real y buscar refugio en una historia imaginaria de la humanidad. También los sionistas rehuyeron los conflictos reales y se refugiaron en la doctrina de un eterno antisemitismo que, según ellos, determinaría constantemente las relaciones entre judíos y no judíos y al que el pueblo judío debería fundamentalmente su propia supervivencia como pueblo. De este modo ambos frentes eludieron la ardua labor de combatir el antisemitismo con sus propias armas, es decir, con armas políticas, investigando sus verdaderas causas. Los asimilacionistas se entregaron a su vana tarea de llenar gigantescas bibliotecas con refutaciones que nadie leyó jamás, excepto quizá los sionistas. Obviamente, si éstos se mostraron dispuestos a hacerse eco de esta argumentación tan sumamente simple, de esta propaganda, fue únicamente para extraer la conclusión de que toda argumentación era totalmente vana (lo que, dado el nivel de los «argumentos», era una sorprendente conclusión). Ahora ya nada impedía hablar

inútilmente de generalidades y desarrollar los respectivos «ismos». En la discusión sólo se tocaron problemas políticos cuando los sionistas afirmaron que la solución de la cuestión judía a través de la asimilación equivalía al suicidio del pueblo judío. La mayoría de los asimilacionistas no quisieron o no osaron refutar este argumento. Temían ser criticados por los no judíos que aún no se habían dado cuenta de que también ellos, los asimilacionistas, deseaban la supervivencia del pueblo judío y se interesaban por la política judía. Por otra parte, cuando los asimilacionistas hablaban del riesgo de la doble lealtad y de la imposibilidad de ser al mismo tiempo un patriota alemán o francés y un sionista, tocaban un problema en el que a los sionistas, por razones obvias, no les interesaba entrar.

V

Por más triste que pueda resultar a quien cree en el principio del gobierno del pueblo y para el pueblo, lo cierto es que una historia política del sionismo no tiene ninguna necesidad de apelar a un movimiento genuinamente nacional y revolucionario surgido en el seno del pueblo judío. La historia política del sionismo ha de ocuparse fundamentalmente de fuerzas que no tienen su origen en el pueblo judío: debería ocuparse de hombres que, en tanto que seguidores de Theodor Herzl, creían tan poco como él en el gobierno del pueblo, aunque también es cierto que todos ellos deseaban de todo corazón hacer algo por el pueblo. Su

ventaja era que, además de una cultura general europea, tenían cierta experiencia en el trato con gobiernos. Se denominaron a sí mismos sionistas políticos, término en el que se expresaba claramente su especial y exclusivo interés por las cuestiones de política exterior. A diferencia de ellos, los sionistas de Europa oriental se interesaban única y exclusivamente por las cuestiones de política interior.

Tras la muerte de Herzl en 1904 y tras el fracaso de todas sus iniciativas políticas, se convirtieron en seguidores del sionismo «práctico» de Weizmann, que defendía la necesidad de hacer progresos prácticos en Palestina para poder alcanzar el éxito político. Sin embargo, en aquel momento esta iniciativa no tuvo demasiado éxito. Antes de la Declaración Balfour de 1917, dada la hostilidad de la administración turca y la falta de una garantía política (la famosa Carta de Herzl), fueron muy pocos los judíos que decidieron trasladarse a Palestina. Esta declaración no se hizo a raíz de los éxitos prácticos en Palestina, algo que tampoco se afirmó nunca. De este modo los sionistas prácticos se convirtieron en «sionistas universales», un término que expresa la oposición de su credo ideológico a la filosofía de la asimilación.

Debido al especial interés que les merecía la relación entre su movimiento y las grandes potencias y a su preocupación por el éxito de su propaganda entre ciertas personalidades relevantes, los sionistas universales, a pesar de su origen burgués, estaban lo suficientemente desprovistos de prejuicios como para no entrometerse en absoluto en los experimentos sociales y económicos de sus hermanos del Este, de aquellos que se trasladaron a

Palestina, insistiendo únicamente en la igualdad de oportunidades para las empresas y las inversiones de capital. Fue precisamente la gran diferencia existente entre los puntos de vista de estos dos grupos lo que les permitió colaborar sin demasiadas dificultades. No obstante, en la constitución de Palestina esta colaboración condujo a una mixtura sumamente paradójica de iniciativas radicales y reformas sociales revolucionarias en materia de política interior y de concepciones políticas anacrónicas, y hasta claramente reaccionarias, en materia de política exterior, es decir, en la relación de los judíos con otras naciones y pueblos.

Los hombres que ahora tomaron la dirección del sionismo eran, al igual que los fundadores del movimiento chaluz y kibbutz en el Este, la aristocracia moral del judaísmo occidental. Eran los mejores de esa nueva intelectualidad judía de Europa central, cuyos peores representantes uno podía encontrar en las oficinas de Ullstein und Mosse en Berlín o en la *Neue Freie Presse* en Viena. No era culpa suya no proceder del pueblo, pues en esos países de Europa occidental y central no había nada parecido a un «pueblo judío». Tampoco puede reprochárseles que no creyesen en el gobierno del pueblo, pues los países centroeuropeos en los que habían nacido y crecido carecían de una tradición política en este sentido. Los judíos de estos países habían vivido, si no en un aislamiento económico, sí en un aislamiento social, por lo que no sólo sabían muy poco de los no judíos que les rodeaban, sino también de los judíos que vivían más allá de las fronteras de su país. Lo que más contribuyó a difundir

entre ellos la nueva solución de la cuestión judía fue su valor moral, su sentido de la dignidad humana y de una vida recta. Lo que realmente les interesaba era salvar al individuo de una vida llena de falsas aspiraciones; para ellos esto era más importante que la constitución de Palestina (donde estos judíos europeos no fueron muy numerosos hasta después de la catástrofe de 1933), y en esto se parecían más de lo que creían a sus hermanos del Este. Para ellos, el sionismo era lo que el socialismo había sido para estos últimos; Palestina era para ambos un lugar ideal sustraído al desconsuelo de este mundo, el lugar en el que podían cumplir sus ideales y encontrar una solución personal para los conflictos políticos y sociales. De hecho, fue precisamente esta personalización de los problemas políticos lo que hizo que el sionismo occidental abrazase con entusiasmo el ideal de la *chaluziuth* del Este. Con la diferencia, ciertamente, de que este ideal sólo empezó a desempeñar un papel importante en Occidente cuando Hitler se hizo con el poder. Si bien es verdad que fue predicado a las juventudes sionistas, éstas compartieron el destino del resto de las juventudes alemanas antes de Hitler: entre los adultos, sus ideales se convirtieron meramente en fuente de recuerdos nostálgicos.

Por otra parte, los sionistas occidentales eran una pequeña minoría procedente de familias judías burguesas, cuya holgura económica les permitía mandar a sus hijos a la universidad. Por esta simple razón y sin ser demasiado conscientes de ello, los judíos ricos dieron lugar a la aparición de un tipo de judío completamente nuevo, sobre todo en Alemania y en Austria-Hungría: modernos intelectuales dedicados a profesiones liberales, al arte y a la

ciencia, carentes de todo vínculo espiritual o ideológico con la religión judía. Ellos, «los modernos judíos cultos, ajenos del gueto y de la usura» (Herzl), debían ganarse su pan de cada día y su honor fuera de la sociedad judía, buscar «su pan y su poquito de honor alejados de la usura judía» (Herzl); de este modo, eran los únicos que quedaban totalmente expuestos al nuevo antisemitismo que trajo consigo el cambio de siglo. Si no querían formar parte de la pandilla Ullstein-Mosse ni pasar por «intelectuales desarraigados» (Karl Mannheim), debían volver a sus orígenes y buscar su lugar en el seno de su propio pueblo.

Sin embargo, se comprobó inmediatamente que esto era casi tan imposible como una asimilación completa sin menoscabo del honor. Efectivamente, en la «casa de sus padres» (Herzl) no había lugar alguno para ellos. Al igual que las clases populares, las clases acomodadas judías estaban dotadas de una fuerte cohesión social, fruto de una infinita cadena de lazos familiares y comerciales. Estos lazos se hicieron aún más estrechos gracias a las instituciones benéficas, a las que todo miembro de la comunidad, aunque jamás hubiese pisado una sinagoga, debía contribuir en la medida de sus posibilidades. Durante doscientos años, la beneficencia, auténtico reducto de las comunidades judías otrora independientes, se había mostrado capaz de evitar la destrucción de la cohesión del pueblo judío disperso por todo el orbe. Mientras que, en los distintos países, los judíos sólo consiguieron perdurar como una comunidad social bien cohesionada en virtud de lazos familiares y sociales, las instituciones benéficas judías habían logrado prácticamente organizar al disperso pueblo judío y hacer de él una singular

especie de comunidad política.

Esta organización acéfala pero absolutamente eficaz, sin embargo, no había previsto la aparición de los nuevos intelectuales judíos. Ciertamente, si éstos eran abogados o médicos, y éste era siempre el deseo de toda familia judía, seguían necesitando relacionarse con judíos para poder ganarse la vida. Por el contrario, los que elegían ser escritores o periodistas, artistas o científicos, maestros o funcionarios, lo que era muy habitual, ya no necesitaban relacionarse con judíos para poder sobrevivir, pero éstos tampoco los necesitaban a ellos. Estos intelectuales carecían de vínculos sociales. Si no lograban integrarse en las comunidades locales de judíos emancipados, todavía les resultaba más difícil hacerlo en esa comunidad política mundial que la beneficencia garantizaba a los judíos. Pues para ser considerado judío había que pertenecer a esta gran organización internacional, ya fuese como benefactor o como beneficiario. Pero como estos intelectuales eran demasiado pobres para ser unos filántropos y demasiado ricos para convertirse en pordioseros, la beneficencia los ignoró tanto como ellos a ella. De este modo quedaron excluidos de la única práctica con la que los judíos occidentales mostraban su solidaridad con el pueblo judío. Estos intelectuales no tenían cabida en ninguna parte, ni desde un punto de vista social ni desde un punto de vista político; en la casa de sus padres no había lugar para ellos. Si querían seguir siendo judíos, habían de construirse su propia casa. En Europa occidental y central, pues, el sionismo tenía que ofrecer una solución especialmente para aquellos que se habían asimilado más que cualquier otro grupo de judíos y

que sin duda estaban más marcados que los otros por la cultura y los valores culturales europeos. Precisamente porque se habían asimilado lo suficiente como para entender la estructura del moderno Estado nacional, reconocieron la significación política del antisemitismo, aunque olvidaron analizarla, y se propusieron dar la misma significación política al pueblo judío. Las absurdas discusiones entre sionistas y asimilacionistas no hicieron sino ocultar la evidencia de que, en cierto sentido, los sionistas fueron los únicos que quisieron seriamente la asimilación, esto es, la «normalización» del pueblo judío («ser un pueblo como cualquier otro»), mientras que el deseo de los asimilacionistas fue que el pueblo judío preservase su especificidad.

A diferencia de sus hermanos del Este, estos sionistas occidentales no fueron en absoluto unos revolucionarios; nunca criticaron ni se rebelaron contra la situación social y política de su tiempo; muy al contrario, su única voluntad era que su propio pueblo estuviese en las mismas condiciones. El sueño de Herzl era, por decirlo así, un formidable traslado de población capaz de trasplantar el «pueblo sin territorio» al «territorio sin pueblo»; pero, para él, este pueblo no era más que una masa informe, pobre, inculta e irresponsable (un «niño tonto», como le reprochó Bernard Lazare), que había que dirigir y encauzar desde arriba. Herzl solamente habló de un auténtico movimiento popular en una ocasión, cuando quiso disuadir a los Rothschild y a otros filántropos de brindarle su apoyo.

VI

En la década transcurrida entre la muerte de Herzl y el estallido de la primera guerra mundial, el sionismo no obtuvo ningún éxito político importante. Durante estos años, este movimiento se convirtió en una expresión, si se me permite decirlo así, de la autoafirmación personal, en una especie de fe religiosa que ayudaba a caminar erguido y con la cabeza bien alta; perdió progresivamente el escaso ímpetu político que conservó hasta la muerte de Herzl. Movido fundamentalmente por la crítica totalmente académica y teórica de la oposición intrajudía, el sionismo, en vez de recobrar su antiguo ímpetu político, se dedicó a desarrollar todos los elementos «ideológicos» que contenía la obra de Herzl. Durante los largos años de estancamiento del sionismo, estos contenidos sólo tuvieron una relevancia práctica muy limitada e hicieron imposible cualquier discusión seria. Si esta posición fundamentalmente apolítica tuvo alguna consecuencia política, fue precisamente ésta.

La cuestión más inmediata y más importante para los intelectuales judíos fue el antisemitismo. Ciertamente, este fenómeno fue descrito detalladamente, sobre todo en sus aspectos sociales más superficiales, pero jamás se investigaron sus causas políticas ni se buscó su relación con la situación política de la época. Fue explicado en términos de reacción natural de un pueblo contra otro, como si se tratase de dos seres naturales condenados a combatirse el uno al otro en virtud de una ley desconocida.

Esta explicación del antisemitismo como un fenómeno eterno que acompaña fatalmente todas y cada una de las

etapas de la historia judía en todos los países de la diáspora adquirió algunas veces formas más racionales, como por ejemplo cuando fue interpretado en términos de Estado nacional. Esta interpretación presentó el antisemitismo como «una sensación de tensión periférica», comparable a la «tensión entre naciones [...] que existe en las fronteras nacionales, allí donde los constantes contactos humanos de distintas nacionalidades tienden a reanimar permanentemente el conflicto internacional» (Kurt Blumenfeld). Pero incluso una interpretación tan avanzada como ésta, que al menos atribuye correctamente uno de los aspectos del antisemitismo a las relaciones entre los pueblos, sigue partiendo de la inmutabilidad del antisemitismo en un mundo inmutable de naciones, con lo que niega la parte de responsabilidad de los judíos en este estado de cosas. De esta forma no sólo separa la historia judía de la historia europea y del resto de la humanidad, sino que también ignora el papel que desempeñaron los judíos europeos en la construcción y en el funcionamiento del Estado nacional, con lo que esta interpretación acaba reduciéndose a la gratuita y absurda afirmación de que todo no judío que viva rodeado de judíos acabará convirtiéndose en un antisemita, sea consciente de ello o no.

Esta interpretación sionista del antisemitismo, que fue considerada razonable precisamente porque era irracional, es decir, porque explicaba lo inexplicable y omitía explicar justo aquello que había que explicar, condujo a una valoración errónea y muy peligrosa de la situación política en todos los países. Partidos y movimientos antisemitas fueron tomados sin más por aquello que ellos mismos

pretendían ser; se pensó que representaban realmente a todo un país y que, por ende, no merecía la pena combatirlos. Y puesto que el pueblo judío, conforme a una antigua tradición compartida con los pueblos antiguos, seguía dividiendo la humanidad en judíos y extranjeros (*gojim*), al igual que los griegos dividieron el mundo en griegos y *barbaroi*, se tendió a dar por buena la explicación apolítica y ahistórica del odio hacia los judíos. En su interpretación del antisemitismo, los sionistas no tenían más que apelar a esta antigua tradición judía; se expresasen en términos medio místicos o, de acuerdo con la moda del momento, en términos medio científicos, como apelaban a una tradición tan ancestral, su interpretación apenas encontró resistencia. De este modo no hicieron sino reforzar la peligrosa, antiquísima y profunda desconfianza de los judíos hacia los no judíos.

Igual de peligrosa y totalmente acorde con esta tendencia general fue la nueva concepción de la historia que aportaron los sionistas a partir de sus nuevas experiencias: «Una nación es un grupo humano [...] cohesionado por un enemigo común» (Herzl). Doctrina absurda que sólo contenía una pizca de verdad en la medida en que, efectivamente, habían sido los enemigos del pueblo judío quienes habían convencido a muchos sionistas de que eran judíos. De lo que concluyeron que, sin el antisemitismo, el pueblo judío no habría podido sobrevivir en los países en los que se había dispersado, por lo que se opusieron a cualquier intento de eliminar para siempre el antisemitismo. Y hasta llegaron a afirmar: nuestros enemigos, los antisemitas, «serán nuestros mejores amigos, y los países antisemitas, nuestros aliados» (Herzl). Naturalmente, esto sólo podía

desembocar en una situación de absoluta confusión en la que resultaba imposible distinguir al amigo del enemigo, en la que el enemigo se convertía en amigo y éste en enemigo velado, y por ende tanto más peligroso.

Antes de que la Organización Sionista, para su vergüenza, decidiese hacer causa común con aquellos sectores del pueblo judío que estaban dispuestos a negociar con el enemigo, esta doctrina tuvo ya consecuencias bastante importantes.

Su primera consecuencia fue hacer superflua toda explicación política del papel desempeñado por la plutocracia judía en el seno de los Estados nacionales, y de sus efectos en la vida de los judíos. La nueva definición sionista de la nación como un grupo humano cohesionado por un enemigo común reforzó el sentimiento, ampliamente extendido entre los judíos, de que «todos estamos en el mismo barco», lo que no se correspondía en absoluto con la realidad. De este modo, los contados ataques sionistas al poder judío resultaron inofensivos y se limitaron a unas cuantas observaciones maliciosas sobre la beneficencia, que Herzl ya había identificado como una «maquinación», una trama urdida para «ahogar los gritos de indignación». Pero incluso una crítica tan tímida como ésta fue reducida al silencio a partir de 1929, año en que se fundó la Agencia Judía, cuando la Organización Sionista cambió la independencia de la única gran organización judía que jamás se había sometido a la plutocracia judía y que incluso había osado criticar a las grandes personalidades judías, por la esperanza de obtener ingresos más elevados (esperanza que no se cumpliría). Ese año se renunció para siempre a las

posibilidades verdaderamente revolucionarias que el sionismo representaba para la vida de los judíos.

En segundo lugar, la nueva doctrina del nacionalismo influyó considerablemente en la actitud de los sionistas hacia el intento soviético de liquidar el antisemitismo sin liquidar a los judíos. Los sionistas rechazaron esta iniciativa. A largo o incluso a corto plazo, dijeron, esto sólo podía significar el fin de los judíos rusos. Aunque este rechazo sigue desempeñando algún papel en las mentes de esa minoría que cierra filas en torno a Weizmann y que en consecuencia se opone a la influencia británica y de cualquier otra nacionalidad en Oriente Próximo, lo cierto es que hoy apenas es ya apreciable. Lo que actualmente observamos entre los sionistas de todo el mundo es una nueva simpatía por la Rusia soviética. Hasta el momento, esta simpatía es fundamentalmente de naturaleza sentimental y se traduce en la admiración de todo lo que es ruso; pero junto a ella, y a consecuencia de la decepción causada por el incumplimiento de las promesas de Gran Bretaña, está extendiéndose la esperanza, todavía no articulada políticamente, de que en el futuro la Unión Soviética desempeñe un papel activo en Oriente Próximo. Naturalmente, la confianza en una inquebrantable amistad de Rusia con los judíos sería tan ingenua como la depositada anteriormente en Gran Bretaña. Lo que todo movimiento político y nacional de nuestro tiempo espera verdaderamente de Rusia —una solución novedosa y efectiva para los enfrentamientos entre nacionalidades y una nueva organización de los distintos pueblos sobre la base de la igualdad nacional— ha sido descuidado tanto por los amigos

como por los enemigos.

La tercera consecuencia de una posición fundamentalmente apolítica fue el lugar reservado a Palestina en la filosofía del sionismo. Su más clara expresión fue la afirmación de Weizmann en la década de 1930: «La constitución de Palestina es nuestra respuesta al antisemitismo». Lo absurdo de esta afirmación se puso de manifiesto pocos años después, cuando el ejército de Rommel amenazó a los judíos de Palestina con el mismo destino con que amenazó a los judíos de los países europeos. Como se consideraba que el antisemitismo era un simple epifenómeno del nacionalismo, se supuso que no podría afectar a aquellos judíos que ya habían construido un Estado nacional. En otras palabras, Palestina era el lugar, el único lugar del mundo, en el que los judíos podrían librarse del odio contra los judíos. Allí estarían protegidos contra sus enemigos, que milagrosamente acabarían convirtiéndose en sus amigos.

Esta esperanza, que ya tendría que haberse hecho añicos (pero para muchos las ideologías siguen siendo más fuertes que la realidad), responde a una vieja mentalidad de los pueblos esclavizados, a su creencia de que no merece la pena luchar y de que si se quiere sobrevivir, lo mejor es rehuir el combate y emprender la retirada. Los primeros años de guerra pusieron de manifiesto el fuerte arraigo de esta creencia, pues fue necesaria la presión de los judíos del mundo entero para que la Organización Sionista llamase a la formación de un ejército judío, y en una guerra contra Hitler éste era el único punto importante. Sin embargo, Weizmann se negó constantemente a convertirlo en una cuestión

política mayor, habló con despreció de «ese ejército judío» y, sólo después de cinco años de guerra, acabó aceptando la formación de una «brigada judía», siendo otro portavoz de la Agencia Judía el que se apresuraría a restarle importancia. Para ellos era evidente que lo único que estaba en juego en todo este asunto era el prestigio de los judíos de Palestina. Al parecer, jamás se les ocurrió pensar que si los judíos, *en tanto que judíos*, hubiesen participado en esta guerra con mayor prontitud y decisión, habría sido posible acallar la cháchara antisemita, que ya antes de la victoria señalaba a los judíos como sus parásitos, como sus inmerecidos beneficiarios.

Todavía más relevante desde un punto de vista ideológico fue el hecho de que, concediendo a Palestina el lugar que le concedieron en la futura existencia del pueblo judío, los sionistas se apartaron del destino de los judíos dispersos por todo el mundo. Gracias a su teoría del inevitable final de la vida judía en la *galuth*, esto es, en la diáspora, el *yishuv*, o la comunidad de colonos en Palestina, desarrolló sin demasiados remordimientos de conciencia una actitud de rechazo hacia el mundo exterior. En lugar de ser la avanzadilla política del pueblo judío, los judíos palestinos prefirieron enfrascarse en sus propios asuntos, aun cuando trataron de disfrazar su ensimismamiento con su predisposición a acoger refugiados, que debían ayudarles a adquirir un peso mayor en Palestina. Si los judíos asimilados occidentales actuaron como si ignorasen completamente las duras condiciones que unieron desde siempre a Leningrado con Varsovia, a Varsovia con Berlín, a ambas ciudades con París y Londres y a todas ellas con Nueva York, y supusieron

que las circunstancias de cada país eran distintas y nada se podía hacer contra ellas, ahora el sionismo les pagaba con la misma moneda y decía que la situación de Palestina era especial, que no tenía nada que ver con la suerte de los judíos que vivían fuera, pero al mismo tiempo afirmaba que las circunstancias en el resto del mundo eran adversas.

Esta valoración pesimista de la vida de los judíos bajo cualquier otra forma política y en cualquier otra parte del mundo que ahora formulaban los sionistas no quedaba restringida por las dimensiones de Palestina, un pequeño territorio que sólo puede ofrecer una patria a varios millones de judíos, pero no a todos los que viven dispersos por el orbe. Siendo así, sólo son posibles dos soluciones políticas. Los sionistas solían afirmar que «sólo regresarán unos pocos», los mejores, aquellos que merecen ser salvados; convirtámonos, pues, en la elite del pueblo judío y seremos los únicos judíos que sobrevivan; lo único que importa es nuestra supervivencia; si la beneficencia ha de ocuparse de remediar la calamitosa situación de las masas, que lo haga; a nosotros sólo nos preocupa el futuro de una nación, no el destino de los individuos.

Pero ante la horrible catástrofe en la que se halla sumida Europa, son muy pocos los sionistas que siguen afirmando la inevitable desaparición del pueblo judío en la diáspora. Así, ha acabado imponiéndose el punto de vista que antes defendían únicamente los revisionistas. Ahora todos hablan el lenguaje del nacionalismo radical. A la difícil pregunta de qué puede aportar el sionismo a los judíos que viven dispersos por todo el mundo y sufren el antisemitismo, contestan alegremente: «La mejor respuesta al

antisemitismo es el pansemitismo».

VII

La actitud del sionismo hacia las grandes potencias se puso de manifiesto claramente durante y después de la primera guerra mundial. No obstante, poco después de que el sector occidental tomase la dirección política del movimiento en la década de 1890, ya se produjeron algunos acontecimientos que permitían prever claramente el camino que elegiría el nuevo movimiento nacional para alcanzar sus fines. Es sabido que Herzl trató personalmente con los gobiernos de distintos países, a los que intentó convencer de que la emigración de los judíos les permitiría deshacerse del problema judío. También es sabido que sólo conoció el fracaso, y en concreto por una razón muy simple: fue el único que se tomó completamente en serio el antisemitismo. Los gobiernos más antisemitas fueron precisamente los que menos se interesaron por su propuesta; no mostraron demasiada comprensión hacia alguien que creía tan firmemente en el carácter espontáneo de unos odios que ellos mismos se habían encargado de atizar.

Más decisivas para el futuro fueron, sin lugar a dudas, las negociaciones de Herzl con el gobierno turco. El Imperio turco era uno de esos Estados plurinacionales autoritarios que estaban condenados a desaparecer y que de hecho desaparecieron durante la primera guerra mundial. Pero al Imperio turco debía interesarle el asentamiento de los judíos

en Palestina por esta razón: su asentamiento le proporcionaría un nuevo elemento de lealtad en Oriente Próximo, un elemento que sin duda podría contribuir a evitar el peligro que amenazaba al gobierno imperial por todas partes: el peligro de una rebelión árabe. Durante estas negociaciones, Herzl recibió varios telegramas en los que estudiantes de distintos pueblos oprimidos protestaban contra la posibilidad de llegar a acuerdos con un gobierno que había asesinado a centenares de miles de armenios. Pero cuando leyó estos telegramas, Herzl se limitó a exclamar: «Esto me será de ayuda ante el sultán».

Conforme a esta mentalidad y a una actitud convertida ya en tradición, en 1913 los líderes sionistas rompieron las relaciones con los árabes con la esperanza de poner al sultán de su lado. Uno de los dirigentes árabes hizo esta aguda observación: «Gardez-vous bien, Messieurs les Sionistes, un gouvernement passe, mais un peuple reste».[2],[*]

Quien se quede perplejo ante un movimiento nacional que, tras un comienzo tan idealista, se entrega inmediatamente a los poderosos; que no conoce solidaridad alguna con otros pueblos oprimidos que, aunque por razones históricas distintas, en el fondo persiguen el mismo objetivo; que cuando todavía no ha despertado de su sueño de libertad y justicia ya está queriendo hacer causa común con los peores poderes de nuestro tiempo, intentando sacar provecho de sus intereses imperialistas; quien se quede perplejo ante todo esto, debería tener en cuenta lo extraordinariamente difícil que era la situación de los judíos, que, a diferencia de otros pueblos, ni siquiera poseían un territorio desde el que poder iniciar la conquista de su

libertad. La alternativa a la vía que abrió Herzl y que Weizmann recorrió hasta su amargo final, habría sido organizar al pueblo judío y negociar contando con el respaldo de un gran movimiento revolucionario. Esto habría significado aliarse con todas las fuerzas progresistas de Europa, lo que, sin duda, habría comportado grandes riesgos. Por lo que sabemos, el único miembro de la Organización Sionista que consideró alguna vez esta posibilidad fue el sionista francés Bernard Lazare, amigo de Charles Péguy, y en 1899 ya tuvo que abandonar la Organización. Desde entonces no ha habido ningún líder sionista que haya reconocido al pueblo judío la suficiente capacidad política para conquistar por sí mismo la libertad, en lugar de ser guiado hacia ella. Consecuentemente, tampoco ha habido ningún líder oficial del sionismo que haya osado hacer causa común con las fuerzas revolucionarias europeas.

En vez de esto, los sionistas siguieron esforzándose por obtener la protección de las grandes potencias y se mostraron dispuestos a complacerlas en todo con tal de lograr dicha protección. Sabían perfectamente que debían ofrecerles algo que realmente fuese del interés de estos gobiernos. La sumisión de Weizmann a la política británica, consecuencia lógica de su absoluta lealtad a la causa del Imperio británico en Oriente Próximo, fue aceptada sin demasiada dificultad por los sionistas, que no tenían la menor idea de las nuevas potencias imperialistas. Ciertamente, estas potencias existían ya desde finales del siglo pasado, concretamente desde la década de 1880, pero hasta principios del siglo XX no se mostraron en toda su complejidad. Evidentemente, como los sionistas

representaban un movimiento nacional y sólo podían pensar en términos de nación, no cayeron en la cuenta de que el imperialismo es un poder letal para las naciones, por lo que todo pueblo pequeño que se convierta en su aliado o en su agente está firmando su propia sentencia de muerte. Por lo demás, hasta hoy mismo todavía no han comprendido del todo que, para un pueblo, una protección obtenida a cambio de la defensa de intereses imperialistas es una protección tan segura como la soga para el ahorcado. Cuando se les objeta esto, los sionistas suelen responder diciendo que, afortunadamente, los intereses nacionales judíos y británicos son idénticos, por lo que no debe hablarse de protección, sino de alianza. En verdad, resulta muy difícil saber qué intereses nacionales, y no imperiales, puede tener Inglaterra en Oriente Próximo; por el contrario, no es nada difícil predecir que, hasta que no se produzca el advenimiento del Mesías, cualquier alianza entre un lobo y un cordero sólo puede tener consecuencias devastadoras para este último.

Por otra parte, la oposición salida de las mismas filas del sionismo nunca ha sido lo suficientemente fuerte como para modificar sustancialmente las líneas políticas oficiales del movimiento; las pocas veces que ha estado en condiciones de hacerlo, siempre se ha mostrado vacilante en las negociaciones y poco hábil en los argumentos, como si no estuviese segura de lo que piensa y de lo que quiere. Así, grupos izquierdistas como *Hashomer Hazair*, que tienen un programa radical en materia de política internacional, tan radical que al inicio de esta guerra se opusieron a ella aduciendo que era una «guerra imperialista», practican el abstencionismo en cuestiones de política exterior de vital

importancia para Palestina. Dicho de otro modo: pese a la indudable integridad personal de la mayoría de sus miembros, a veces estos grupos transmiten la misma impresión que los grupos izquierdistas de otros países, que, ocultos tras las protestas oficiales, en el fondo se sienten aliviados de que los partidos mayoritarios hagan el trabajo sucio por ellos.

Este malestar, igual de extendido entre otros grupos izquierdistas y atribuible a la situación general de bancarrota del socialismo, se dio ya entre los sionistas antes de que se produjese esta situación y se debe a razones más concretas. Desde los tiempos de Borochov, que todavía cuenta con algunos seguidores en el pequeño grupo sectario Poale-Zion, los sionistas de izquierda nunca han dado una respuesta propia a la cuestión nacional, sino que se han limitado a añadir el sionismo oficial a su socialismo. De esta adición no ha resultado una posición coherente, pues para los asuntos internos echan mano del socialismo y para los asuntos externos recurren al sionismo nacionalista. El resultado es la relación existente entre judíos y árabes. De hecho, la mala conciencia se remonta a la época en la que se descubrió con sorpresa que en el ámbito de la política interior, en la constitución de Palestina, influían factores de política exterior, a causa de la existencia de un «pueblo extranjero». Desde esa época, los sindicatos judíos, bajo el pretexto de la lucha de clases contra los propietarios judíos, que sin duda empleaban en sus plantaciones a los árabes por razones capitalistas, han luchado contra los trabajadores árabes. Durante esta lucha, que envenenó como ninguna otra cosa el ambiente de Palestina hasta 1936, no se prestó atención

alguna a la situación económica de los árabes, a los que la introducción de capital y de trabajadores judíos y la industrialización del país convirtió de la noche a la mañana en potenciales proletarios, pero sin demasiadas expectativas de obtener puestos de trabajo. En lugar de preocuparse por esta situación, los sindicatos sionistas se limitaron a repetir los argumentos, correctos pero inadecuados en ese momento, sobre el carácter feudal de la sociedad árabe, el carácter progresista del capitalismo y el aumento del nivel de vida en Palestina, del que los árabes también se beneficiaban. El lema del que se sirvieron muestra hasta qué punto los hombres pueden volverse ciegos cuando están en juego sus intereses reales o figurados; ciertamente los trabajadores judíos lucharon tanto por mejorar su propia situación económica como por alcanzar su objetivo nacional, pero su grito de guerra fue siempre *Avodah ivrith* («trabajo judío»); no obstante, una mirada más atenta descubría que para ellos la principal amenaza no era el trabajo árabe sin más, sino el *Avodah solah* («trabajo barato»), consecuencia de la falta de organización de los trabajadores árabes.

Entre los piquetes de huelga que los judíos desplegaron contra los trabajadores árabes no hubo miembros de grupos izquierdistas. Pero lo cierto es que estos grupos, entre los que destacaba *Hashomer Hazair*, tampoco hicieron prácticamente nada en otros ámbitos: una vez más, optaron por abstenerse. Los conflictos locales desencadenados, la latente situación de guerra civil reinante en Palestina desde principios de la década de 1920, que desembocó muy a menudo en una guerra abierta, reforzaron la posición del sionismo oficial. Como a los judíos palestinos les resultaba

cada vez más difícil encontrar aliados entre sus vecinos, los sionistas consideraron cada vez más a Gran Bretaña como la gran potencia protectora.

Si los sindicatos y los grupos izquierdistas dieron su aprobación a esta política, fue fundamentalmente porque habían aceptado la versión oficial del sionismo. Haciendo hincapié unilateralmente en la «unicidad» de la historia de los judíos y en su incomparable situación política, que supuestamente no guardaba relación alguna con la historia y la política de Europa, la ideología sionista había situado el centro existencial del pueblo judío fuera de los pueblos europeos y del destino del continente europeo.

De entre todos los errores cometidos por el movimiento sionista a consecuencia de la fuerte influencia que el antisemitismo ha ejercido sobre él, sin duda el más funesto ha sido afirmar el carácter no europeo de los judíos. Los sionistas no sólo han atentado contra la necesaria solidaridad de los pueblos europeos, necesaria tanto para los débiles como para los fuertes; más allá de esto, y por más increíble que pueda resultar, han pretendido incluso cortar las únicas raíces históricas y culturales que los judíos han podido tener. Pues, en efecto, desde los puntos de vista geográfico, histórico y cultural (aunque no siempre desde el punto de vista político), Palestina y el conjunto de la cuenca del Mediterráneo siempre han pertenecido al continente europeo. Negar las raíces del pueblo judío equivaldría a negarle su participación en el nacimiento y en el desarrollo de todo aquello que denominamos «cultura occidental». En este sentido, tampoco han faltado los intentos de interpretar la historia judía como la historia de un pueblo asiático al que

sólo un desafortunado accidente arrojó a unos territorios y a una cultura extraños, lugares en los que él, el eterno marginado, jamás logró sentirse en casa. (Basta con aducir el ejemplo del pueblo húngaro para demostrar el carácter absurdo de esta argumentación: los húngaros procedían de Asia, pero desde que adoptaron el cristianismo fueron aceptados como miembros de la familia europea.) Sin embargo, lo que nunca ha habido es un intento serio de integrar al pueblo judío en el marco de la política asiática, pues esto equivaldría a vincularlo con los nacionalismos revolucionarios de los pueblos asiáticos y con su lucha contra el imperialismo. La versión oficial del sionismo separa al pueblo judío de su pasado europeo y lo presenta, por decirlo así, como flotando en el aire, mientras que Palestina aparece como un lugar en la Luna, el único lugar en el que este pueblo desarraigado podría desarrollar su singularidad.

Sólo esta versión del sionismo ha llevado al extremo este obcecado aislacionismo y ha vuelto completamente la espalda a Europa. Pero su nacionalismo es un fenómeno muy extendido, de hecho fue la ideología de la mayor parte de los movimientos nacionales centroeuropeos. Este nacionalismo no es más que la asunción acrítica de la versión alemana del nacionalismo. Según esta versión, la nación es un organismo eterno, el producto de un inevitable desarrollo natural de cualidades innatas; los pueblos no son entendidos como organizaciones políticas, sino como personalidades sobrehumanas. Este punto de vista descompone la historia de Europa en las historias de organismos inconexos entre sí, y pervierte la gran idea

francesa de la soberanía del pueblo, que degenera en las reivindicaciones nacionalistas de una existencia autárquica. Estrechamente emparentado con esta ideología nacionalista, al sionismo jamás le preocupó demasiado la soberanía del pueblo, condición indispensable para construir una nación, y siempre persiguió esa independencia nacionalista utópica.

El pueblo judío, se decía, podría alcanzar esta independencia con la ayuda de una gran potencia, de una potencia lo suficientemente poderosa como para favorecer el nacimiento de esta nación. Por más paradójico que pueda sonar, fue precisamente esta falsa concepción de la independencia nacional lo que acabó haciendo que los sionistas asociasen la emancipación nacional de los judíos a la defensa de los intereses materiales de otra nación.

Esta idea equivocada hizo que, en la práctica, el nuevo movimiento volviese a hacer uso de los métodos tradicionales del *Schtadlonus*, que los propios sionistas habían despreciado y criticado tan duramente en el pasado. Desde ese momento, los sionistas ya no conocieron mejor lugar de trabajo que las antesalas de los poderosos, ni base más racional para alcanzar acuerdos políticos que servir a intereses ajenos. Si el llamado «pacto Weizmann-Feisal» «fue relegado al olvido hasta 1936, fue precisamente por la voluntad de servir a intereses ajenos. Por lo demás, es obvio que esta tácita suspensión del pacto tuvo lugar con el beneplácito y la connivencia de los británicos».[3] En 1922, año en el que se reemprendieron las negociaciones entre árabes y judíos, el embajador británico en Roma fue informado detalladamente al respecto, lo que hizo que los británicos exigiesen el aplazamiento de las negociaciones

hasta que «Inglaterra reciba el mandato sobre Palestina»; Asher Saphir, el representante judío, «no tenía ninguna duda de que los miembros de cierto movimiento político comprenderían que no sería beneficioso para la administración pacífica de Oriente Próximo y de Oriente Medio que estos dos pueblos semitas [...] reanudasen su colaboración sobre la base del reconocimiento de los derechos de los judíos en Palestina» (Perlmann). Desde entonces, la hostilidad de los árabes ha ido en aumento año tras año, y hoy los judíos dependen tan absolutamente de la protección de los británicos que nos encontramos claramente ante un caso de capitulación incondicional.

VIII

Ésta es, pues, la tradición con la que contamos en tiempos de crisis como los nuestros; éstas, las armas políticas para hacer frente a la nueva situación política de mañana; éstas, las «categorías ideológicas» para aprender de las nuevas experiencias del pueblo judío. De momento no se barrunta otro punto de vista, otra concepción, otra formulación del sionismo o de las aspiraciones del pueblo judío. Así, lo único que podemos hacer es ponderar nuestras expectativas de futuro a la luz de este pasado y teniendo en cuenta nuestro presente. Pero hay otro factor que, aunque hasta el momento no ha introducido ningún cambio decisivo, merece consideración: la enorme importancia adquirida por el judaísmo y el sionismo de Estados Unidos en el seno de la

Organización Sionista Mundial. Ningún otro país ha aportado nunca tantos miembros a esta organización, y mucho menos un número tan elevado de simpatizantes. En efecto, tanto las campañas electorales del Partido Demócrata y del Partido Republicano del último año como las declaraciones realizadas por el presidente Roosevelt y el gobernador Dewey parecen indicar que la gran mayoría de los votantes judíos es considerada pro Palestina y que, en la medida en que pueda hablarse de un «electorado judío», éste está influido por el programa estadounidense para Palestina, al igual que el electorado polaco lo está por la política exterior para Polonia y el electorado italiano por lo que sucede en Italia.

Entre el sionismo de los judíos estadounidenses y el sionismo de los judíos de los países del Viejo Continente, sin embargo, existe una notable diferencia. Los hombres y las mujeres que aquí pertenecen a la Organización Sionista, en Europa los habríamos encontrado en los llamados Comités para Palestina. Estos comités aglutinaban a aquellos que, aunque creían que Palestina era una buena solución para los judíos oprimidos y pobres y la mejor iniciativa filantrópica posible, nunca pensaron que podría ser una solución para sus propios problemas, pues normalmente decían no tener ninguno. Al mismo tiempo, la mayoría de los judíos estadounidenses que no se consideraban sionistas mostraban una clara actitud pro Palestina; en cualquier caso, a diferencia de los asimilados europeos, tenían una actitud mucho más positiva y constructiva en relación con Palestina y con los derechos del pueblo judío en tanto que pueblo.

La explicación está en la estructura política de Estados

Unidos, que no es un Estado nacional en el sentido que este término tiene en Europa. En un país en el que hay tantos pequeños grupos nacionales leales a su patria, interesarse vivamente por Palestina como la patria del pueblo judío resulta algo completamente natural y no requiere disculpa alguna. Una patria judía podría incluso «normalizar» la situación de los judíos en Estados Unidos y ser un buen argumento contra el antisemitismo político.

Pero esta normalización ligada a la reivindicación de Palestina como la patria del pueblo judío podría convertirse inmediatamente en lo contrario si el sionismo oficial llegase a influir en los judíos estadounidenses. En ese caso, éstos no podrían menos de iniciar un verdadero movimiento nacional, predicar, cuando no poner en práctica, el ideal de la *chaluziuth* (del volver a empezar y de la autorrealización), y llamar a los sionistas a la *alijah* (vuelta a Sión). De hecho, recientemente Weizmann ha exhortado a los judíos estadounidenses a asentarse en Palestina. De este modo volvería a plantearse el viejo problema de la doble lealtad, pero de una forma más aguda que en cualquier otro país, pues la población estadounidense se compone de muchas nacionalidades. Precisamente porque Estados Unidos puede permitirse una tolerancia mucho mayor hacia la convivencia de una multiplicidad de nacionalidades, cuya suma constituye y determina la vida de la nación estadounidense, este país jamás podría consentir que alguno de estos «pequeños grupos nacionales» llamase a sus ciudadanos a abandonar el continente. El argumento de que, a fin de cuentas, los países europeos podrían arreglárselas muy bien sin sus judíos, mientras que el pueblo judío debería reclamar

a sus mejores hijos, este viejo argumento de los sionistas europeos no es válido en este país. Equivaldría a sentar un peligroso precedente; podría utilizarse fácilmente para romper la convivencia armónica de pueblos que han de llevarse bien dentro de los límites que marca la Constitución y dentro del territorio estadounidense. Esta grave amenaza que cualquier movimiento nacional organizado representa para la vida de un Estado compuesto de múltiples nacionalidades explica que en la Rusia soviética el movimiento sionista haya sido tan duramente combatido.

Si los sionistas estadounidenses no se han propuesto influir en la orientación ideológica general de la Organización Sionista Mundial, probablemente ha sido por la posición especial que ocupan dentro de ella, una posición de la que quizá no son totalmente conscientes, pero que sin duda intuyen. Según ellos, dicha orientación es válida para los judíos europeos, que en definitiva son los principales afectados. En relación con la cuestión de Palestina, han preferido adoptar sencillamente el punto de vista pragmático de los maximalistas y al igual que éstos, aunque por muchas otras razones, esperan que el interés y la influencia de Estados Unidos en Oriente Próximo lleguen a ser al menos tan grandes como los de Inglaterra. Obviamente, esto sería la mejor solución para todos sus problemas. Si hubiese alguna forma de confiar a los judíos palestinos la salvaguardia de los intereses estadounidenses en aquella región del mundo, se confirmaría el conocido dicho del juez Brandeis de que, para ser un buen patriota estadounidense, primero hay que ser un sionista. ¿Y por qué no habría de producirse esta feliz coincidencia? ¿Acaso la máxima del sionismo británico no

fue durante más de veinticinco años que había que ser un buen sionista para ser un buen patriota británico, que quien apoyaba la Declaración Balfour apoyaba también a su gobierno como un fiel súbdito? Si la Rusia soviética reivindicase su antiguo papel en la política de Oriente Próximo, no sería de extrañar que entre los judíos rusos surgiese un sionismo similar, aunque de inspiración estatal. Si esto llegase a ocurrir, se comprendería inmediatamente hasta qué punto esta política asimilacionista es una tara hereditaria del sionismo.

No obstante, hemos de admitir que hoy las cuestiones referidas al presente y al futuro de la política imperialista en Oriente Próximo han tomado todo el protagonismo, mientras que las realidades y las experiencias políticas del pueblo judío han sido relegadas a un segundo plano y apenas guardan relación con los grandes cambios que están teniendo lugar en el mundo. Si las nuevas experiencias del pueblo judío son muchas y variadas, los cambios del mundo son enormes, por lo que la principal pregunta que hay que hacer al sionismo es si está dispuesto a tener presente ambas cosas y a actuar en consecuencia.

IX

La nueva experiencia más importante del pueblo judío vuelve a estar relacionada con el antisemitismo. Como sabemos, el sionismo siempre ha visto muy negro el futuro de los judíos emancipados, y en ocasiones hasta se ha

jactado de sus predicciones. Pero, comparado con el gran terremoto que ha sacudido el mundo, este tipo de pronósticos son una completa exageración. Los frenéticos estallidos de odio popular pronosticados por el sionismo, tan acordes con su desconfianza general hacia los pueblos y con su excesiva confianza en los gobiernos, no han tenido lugar; en vez de esto, lo que se ha producido es una serie de acciones dirigidas estatalmente que han sido mucho más catastróficas que cualquier estallido de odio popular.

Pero el punto esencial es que hoy se ha descubierto, al menos en Europa, que el antisemitismo es la mejor arma política, y no solo demagógica, del imperialismo. Allí donde la política gire en torno al concepto de raza, los judíos se convertirán inevitablemente en el blanco de las hostilidades. Aquí no podemos explicar detalladamente las razones de este fenómeno tan novedoso. Sin embargo, de una cosa no hay duda. Puesto que el imperialismo, a diferencia del nacionalismo, no piensa en territorios limitados, sino, como suele decirse, «en continentes», frente a este nuevo tipo de antisemitismo los judíos no estarán seguros en ninguna parte del mundo, y todavía menos en Palestina, que constituye uno de los centros de interés imperialista. Así pues, la pregunta que hoy hemos de plantear a los sionistas es qué posición política piensan adoptar ante una hostilidad que no se dirige tanto contra individuos concretos cuanto contra el pueblo judío en su conjunto, independientemente de dónde viva.

Otra de las preguntas que hemos de hacer a los sionistas se refiere a la organización nacional. Nuestra época ha presenciado el catastrófico hundimiento del Estado nacional.

Desde la primera guerra mundial, en los países europeos se ha extendido la idea de que el nacionalismo no es capaz de garantizar ni la soberanía territorial de una nación ni la soberanía del pueblo. Entre tanto, las fronteras nacionales, que una vez fueron el símbolo de la seguridad nacional ante una posible invasión o ante una indeseada oleada de extranjeros, han demostrado ser inútiles. Mientras que los viejos países occidentales se han visto amenazados por el atraso industrial, consecuencia de la falta de mano de obra, o por las sucesivas oleadas de extranjeros, los países del Este han demostrado de forma concluyente que el Estado nacional no puede existir sin una población relativamente homogénea.

Sin embargo, los judíos no tienen ningún motivo para alegrarse del desmoronamiento del Estado nacional y del nacionalismo. Aunque no podemos predecir cuáles serán las próximas etapas de la historia de la humanidad, la alternativa parece estar clara. La solución al problema recurrente de la organización política sólo puede estar en los imperios o en las federaciones. Esta segunda solución ofrecería al pueblo judío y a otros pueblos pequeños ciertas posibilidades de supervivencia. La primera solución solamente sería posible si las pasiones nacionalistas que antaño movieron a los hombres son sustituidas por pasiones imperialistas. Que Dios nos proteja si ocurre algo así.

X

Éste es el marco general de realidades y de posibilidades dentro del cual los sionistas proponen zanjar la cuestión judía mediante la creación de un Estado nacional. Pero la condición de posibilidad de un Estado nacional, la soberanía, no se dará. Supongamos que, veinticinco años atrás, los sionistas hubiesen logrado crear en Palestina una Commonwealth judía; ¿qué habría pasado entonces? Lo que habría pasado es que los árabes se habrían rebelado contra los judíos, como lo han hecho en Checoslovaquia los eslovacos contra los checos y en Yugoslavia los croatas contra los serbios. Y aunque en Palestina no hubiese quedado ni un solo árabe, esta falta de soberanía real en medio de unos Estados o de unos pueblos árabes que se oponen a la creación del Estado judío, habría tenido el mismo resultado.

La consigna de una Commonwealth judía o de un Estado judío indica que desde el principio los judíos, figurándose ser una nación, han pretendido imponerse como una «esfera de intereses». Probablemente, un entendimiento real con los árabes y con el resto de los pueblos mediterráneos habría podido llevar a la creación de un Estado palestino binacional o de una Commonwealth judía. Pero es ingenuo creer que tomando el rábano por las hojas se pueden solucionar los conflictos reales existentes entre los pueblos. Puede que algunos sionistas piensen que la creación de un Estado judío dentro de una esfera de intereses imperiales sea la solución perfecta, y que otros la consideren como un paso desesperado pero inevitable. Sea como fuere, cuesta imaginar un camino más peligroso a largo plazo. Ciertamente, para un pueblo pequeño es muy delicado

hallarse situado involuntariamente dentro de una «esfera de intereses», aunque es difícil saber cuál podría ser su lugar en un mundo como el nuestro, que se ha vuelto tan pequeño desde los puntos de vista económico y político. Pero una política que se basa en la protección de una gran potencia lejana y que se gana la enemistad de sus vecinos, una política así sólo puede ser fruto de la insensatez. En este punto, es necesario preguntar qué política seguirán en el futuro los sionistas frente a las grandes potencias y de qué forma piensan solucionar el conflicto árabe-judío.

En relación con esto surge otra pregunta. De acuerdo con las previsiones más optimistas, se espera que después de la guerra emigren anualmente a Palestina unos 100.000 judíos, un proceso que se prolongaría durante al menos diez años. Suponiendo que estas previsiones se cumplan, ¿qué sucederá con los judíos que no estén entre los primeros grupos de emigrantes? ¿Qué estatus tendrán en Europa? ¿Cómo será su vida desde los puntos de vista social, económico y político? Obviamente, los sionistas confían en el restablecimiento del *statu quo ante*. Pero si los judíos regresan a sus respectivos países, ¿seguirán estando dispuestos a desplazarse a Palestina después de cierto tiempo, por ejemplo después de un período de cinco años, que incluso en el peor de los casos sólo puede ser un período de normalización? Y si no se reclama inmediatamente a los judíos europeos como futuros ciudadanos de la nueva Commonwealth judía (dejando aparte el problema de su acogida), será todavía más difícil que los judíos obtengan los derechos propios de una mayoría en un país en el que son claramente una minoría. Por otra parte, obviamente la

obtención de estos derechos excluiría el restablecimiento del *statu quo* en Europa, con lo que podría sentarse un peligroso precedente. Y un restablecimiento del *statu quo* en Europa, aunque fuese meramente superficial, haría prácticamente imposible ocultar el problema de la doble lealtad con las mismas trivialidades que en los buenos tiempos.

La última pregunta, que hasta ahora el sionismo ha logrado eludir pretextando que responderla sería «incompatible con su dignidad», se refiere al problema de la relación entre el ansiado nuevo Estado y la diáspora. Y este problema no afecta solamente a los judíos europeos.

A pesar de todas las ideologías, lo cierto es que hasta ahora el *yishuv* no sólo ha sido un refugio para los judíos perseguidos de algunos países. Ha sido también una comunidad que ha reclamado la solidaridad de los judíos esparcidos por todo el mundo. Sin la influencia y los medios aportados fundamentalmente por los judíos estadounidenses, la catástrofe en Europa hubiese asestado un golpe mortal a los judíos palestinos tanto desde un punto de vista político como económico. Si en un futuro próximo, con o sin la división de Palestina, se crea una Commonwealth judía, habrá que agradecérselo a la influencia política de los judíos de Estados Unidos. Si su «patria» o su «madre patria» fuese una unidad política en el sentido habitual del término o si su ayuda sólo fuese necesaria durante un tiempo limitado, su estatus de ciudadanos estadounidenses no tendría por qué verse afectado. Pero si la Commonwealth judía fuese proclamada contra la voluntad de los árabes y sin contar con el apoyo de los pueblos mediterráneos, entonces no sólo se necesitará

ayuda financiera, sino también un apoyo político más prolongado. Esto pondría en una situación muy difícil a los judíos estadounidenses, que, a fin de cuentas, no tienen la posibilidad de encauzar la historia política de Oriente Próximo. E incluso podría acabar mostrándose como una tarea mucho mas ardua de lo que hoy se imaginan y de lo que mañana sean capaces de hacer.

Éstas son algunas de las cuestiones que el sionismo tendrá que afrontar en un futuro no muy lejano. Si quiere afrontarlas abiertamente, con sensatez política y con sentido de la responsabilidad, tendrá que revisar a fondo sus obsoletas doctrinas. Salvar Palestina y a los judíos no será tarea fácil en el siglo XX, y es muy dudoso que esta tarea se pueda realizar utilizando las categorías y los métodos del siglo XIX. Si los sionistas siguen aferrados a su ideología sectaria y perseveran en su miope «realismo», echarán a perder las pocas posibilidades que un mundo tan poco prometedor como el nuestro ofrece a los pueblos pequeños.

El Estado judío: cincuenta años después

¿A dónde ha llevado la política de Herzl?

Mayo de 1946

Releer hoy *Der Judenstaat*, de Herzl, constituye una experiencia peculiar. Uno se da cuenta de que aquello que los contemporáneos de Herzl habrían considerado utópico determina ahora de hecho la ideología y las actuaciones políticas del movimiento sionista; en cambio, aquellas propuestas prácticas de Herzl para la construcción de una patria judía que deben haber parecido muy realistas hace cincuenta años no han tenido la más mínima influencia.

Esto último es tanto más sorprendente cuanto que esas propuestas prácticas están lejos de resultar anticuadas, incluso para nuestra época. Herzl propuso una «Compañía Judía» que creara un Estado mediante la «redención por el trabajo» —es decir, mediante el pago de emolumentos de miseria por trabajos forzados a jornada completa— y mediante el «sistema de trueque» consistente en cuadrillas de trabajadores «reclutados aquí y allá como una tropa» y

pagados en especie en vez de con salarios. Herzl estaba también decidido a suprimir toda «oposición» en caso de falta de gratitud de la gente a la que se diera la tierra. Todo esto suena demasiado familiar. Y es algo que honra enormemente al pueblo judío que nadie —hasta donde yo sé — estudiara estas propuestas «realistas» en serio y que la realidad palestina se haya convertido prácticamente en lo contrario de lo que Herzl soñó.

Los rasgos del programa de Herzl aquí señalados, aunque felizmente olvidados en el actual estado político de cosas en Palestina, son con todo importantes. Con toda su inocencia, muestran a qué categoría de político pertenecía Herzl en el marco de la historia europea. Cuando escribió *Der Judenstaat*, Herzl estaba firmemente convencido de hallarse bajo una especie de inspiración de lo alto, pero al mismo tiempo tenía auténtico miedo de ponerse en ridículo. Esta autoestima extrema, combinada con la autodesconfianza, no es un fenómeno demasiado raro, suele ser el signo del «excéntrico». Y, en cierto sentido, este vienés cuyo estilo, actitud e ideales apenas diferían de las de sus menos conocidos colegas periodistas, era ciertamente un excéntrico.

Pero incluso en la época de Herzl —la época del caso Dreyfus, cuando los excéntricos estaban justamente iniciando sus carreras políticas en múltiples movimientos que actuaban al margen de los parlamentos y de los partidos ordinarios—, incluso entonces, se hallaban ya los excéntricos en sintonía más directa con las corrientes subterráneas de la historia y los deseos profundos de la gente que todos los sensatos dirigentes con sus equilibradas visiones y sus

obtusas mentalidades. Los excéntricos estaban empezando ya a destacar por todas partes: los antisemitas Stöcker y Ahlwardt en Alemania, Schönerer y Lüger en Austria y Drumont y Deroulède en Francia.

Herzl escribió *Der Judenstaat* bajo el directo y violento impacto de esas nuevas fuerzas políticas. Y fue de los primeros en calcular correctamente sus probabilidades de éxito final. Pero más importante aún que la exactitud de su pronóstico fue el hecho de que no dejara de sentir cierta simpatía hacia los nuevos movimientos. Cuando dijo: «Creo que entiendo el antisemitismo», quería decir que no sólo entendía las causas históricas y las constelaciones políticas, sino también que entendía —y, hasta cierto punto, correctamente— al hombre que odiaba a los judíos. Cierto que sus frecuentes llamamientos a los «antisemitas sinceros» a «suscribir pequeñas cantidades» del fondo nacional para la creación de un Estado judío no eran muy realistas; e igualmente irrealista era cuando los invitó, «preservando su independencia, [a] unirse a nuestros funcionarios para controlar el traslado de nuestras propiedades» desde los países de la diáspora hasta la patria judía; y sostenía con frecuencia, con toda candidez, que los antisemitas serían los mejores amigos de los judíos y los gobiernos antisemitas, sus mejores aliados. Pero esa fe en los antisemitas expresaba bien a las claras, de manera conmovedora incluso, hasta qué punto su propio estado de ánimo estaba próximo al de su hostil entorno y el alto grado en que pertenecía al mundo «ajeno».

Con los políticos demagógicos de su tiempo y de otros tiempos más recientes, Herzl compartía el desprecio hacia

las masas y una verdadera afinidad con ellas. Y al igual que aquellos mismos políticos, era más una encarnación que un representante de los estratos de la sociedad a la que pertenecía. Hizo más que simplemente «amar» o simplemente hablar en nombre de la nueva y siempre creciente clase de los «intelectuales judíos que producimos de manera tan sobreabundante y a los que persiguen por todas partes»; hizo algo más que discernir en esos intelectuales los auténticos *luftmenschen*[*] del mundo judío occidental, es decir, judíos que, aunque dotados de seguridad económica, no tenían cabida ni en la sociedad judía ni en la gentil y cuyos problemas personales sólo podían resolverse mediante una reorientación del pueblo judío en su conjunto. Herzl encarnaba efectivamente en sí mismo a esos intelectuales judíos en el sentido de que todo lo que decía o hacía era exactamente lo que ellos habrían dicho y hecho si hubieran hecho gala de la misma dosis de coraje moral revelando sus pensamientos más íntimos y secretos.

Otro rasgo que Herzl compartía con los dirigentes de los nuevos movimientos antisemitas cuya hostilidad tan profundamente le impresionaba era la furiosa voluntad de actuar a cualquier precio; acción, sin embargo, que había de realizarse con arreglo a ciertas leyes supuestamente inmutables e inevitables y que estaba inspirada y apoyada por invencibles fuerzas naturales. La convicción de Herzl de que estaba aliado con la historia y la naturaleza mismas lo libró de la sospecha de que pudiera haber estado loco. El antisemitismo era una fuerza arrolladora y los judíos tendrían que utilizarla o ser engullidos por ella. En sus propias palabras, el antisemitismo era la «fuerza impulsora»

responsable de todos los sufrimientos de los judíos desde la destrucción del Templo, y seguiría haciendo sufrir a los judíos hasta que éstos aprendieran a usarla en su propio beneficio. En manos expertas, esa «fuerza impulsora» demostraría ser el factor salvífico decisivo en la vida de los judíos: se utilizaría de la misma manera que el agua hirviendo se utiliza para producir energía en forma de vapor.

Esta simple voluntad de acción era algo tan rotundamente nuevo, tan abiertamente revolucionario en la vida judía, que se extendió con la velocidad de un incendio incontrolado. La grandeza imperecedera de Herzl radica en su deseo de hacer algo en relación con la cuestión judía, su deseo de actuar y resolver el problema en términos políticos.

Durante los veinte siglos de la diáspora, los judíos sólo han hecho dos intentos de cambiar su situación mediante la acción política directa. El primero fue el movimiento de Sabbatai Zevi, movimiento místico-político por la salvación de los judíos con el que terminó la Edad Media judía y provocó una catástrofe cuyas consecuencias determinaron las subsiguientes actitudes y convicciones básicas de los judíos durante más de dos siglos. Al prepararse como lo hicieron para seguir a Sabbatai Zevi, el autoproclamado «Mesías», a Palestina a mediados del siglo XVII, los judíos dieron por supuesto que su esperanza última en un milenio mesiánico estaba a punto de hacerse realidad. Hasta la época de Sabbatai Zevi habían sido capaces de conducir sus asuntos comunitarios mediante una política que sólo existía en su imaginación: el recuerdo de un remoto pasado y la

esperanza de un remoto futuro. Con el movimiento de Sabbatai Zevi, aquellos recuerdos y esperanzas seculares culminaron en un momento único de exaltación. Su catastrófico epílogo puso fin —probablemente para siempre — al período en el que sólo la religión podía proporcionar a los judíos un marco firme en el que satisfacer sus necesidades políticas, espirituales y cotidianas. El desencanto concomitante fue duradero por cuanto a partir de entonces su religión dejó de proporcionar a los judíos el medio adecuado para valorar y hacer frente a los acontecimientos contemporáneos, ya fueran políticos o de otra naturaleza. Tanto si un judío era piadoso como si no, tanto si observaba la Ley como si vivía al margen de ella, tendría a partir de entonces que juzgar los acontecimientos seculares con criterios seculares y tomar decisiones seculares en términos seculares.

La secularización judía culminó al fin en un segundo intento por acabar con la diáspora. Tal fue el surgimiento del movimiento sionista.

El mero hecho de que una catástrofe hubiera arrojado a los judíos desde los dos extremos del pasado y del futuro hasta el terreno intermedio del presente no significa que se hubieran vuelto «realistas». Encontrarse frente a la realidad no produce automáticamente una comprensión de ésta ni hace que uno se sienta a gusto en ella. Por el contrario, el proceso de secularización hizo a los judíos todavía menos «realistas», es decir, menos capaces que antes para afrontar y comprender la situación real. Al perder su fe en un comienzo divino y una divina culminación definitiva de la historia, los judíos se quedaron sin su guía a través de la

jungla de los hechos descarnados; porque cuando a uno le arrebatan todos los medios idóneos para interpretar los acontecimientos, pierde por completo el sentido de la realidad. El presente con que se encontraron los judíos después del desastre de Sabbatai Zevi fue el tumulto de un mundo cuya trayectoria había dejado de tener sentido y en el que, de resultas de ello, los judíos no pudieron ya encontrar su sitio.

La necesidad de un guía o una clave para la historia la sentían todos los judíos por igual. Pero en el siglo XIX era una necesidad ya no en absoluto específica de los judíos solos. En este contexto, el sionismo se puede incluir entre los muchos «ismos» de la época, cada uno de los cuales pretendía explicar la realidad y predecir el futuro a base de leyes y fuerzas irresistibles. Sin embargo, el caso de los judíos era y sigue siendo diferente. Lo que ellos necesitaban no era sólo una guía para la realidad, sino la realidad misma; no simplemente una clave para la historia, sino la experiencia misma de la historia.

Tal como acabo de indicar, esa necesidad de realidad había existido siempre desde el fracaso del movimiento de Sabbatai Zevi y la desaparición de la esperanza mesiánica como un factor vivo en la conciencia de las masas judías. Pero sólo se convirtió en una fuerza efectiva a finales del siglo XIX, sobre todo gracias a dos factores completamente independientes cuya coincidencia produjo el sionismo y formó la ideología de Herzl.

El primero de esos factores tenía poco que ver, en el fondo, con la historia judía. Ocurrió que, en la década de 1880, el antisemitismo surgió como fuerza política

simultáneamente en Rusia, Alemania, Austria y Francia. Los pogromos de 1881 en Rusia desencadenaron el gigantesco movimiento migratorio del Este al Oeste que quedó como el rasgo más característico de la historia judía moderna hasta 1933. Más aún, la aparición del antisemitismo político exactamente al mismo tiempo en la Europa central y occidental y el apoyo, cuando no la dirección, dados a dicho movimiento por sectores apreciables de la intelectualidad europea refutaron por encima de cualquier duda la tradicional tesis liberal de que el odio a los judíos no era más que un residuo de la llamada Edad Oscura.

Pero más importante aún para la historia política del pueblo judío fue el hecho de que la emigración hacia el Oeste —pese a las objeciones frente a los *Ostjuden*,[*] tan ruidosamente manifestadas por los judíos emancipados del Oeste— reunió a los dos sectores principales del mundo judío, echó los cimientos de un nuevo sentimiento de solidaridad —al menos entre la elite moral— y enseñó tanto a los judíos del Este como a los del Oeste a ver su situación con la misma óptica. El judío ruso que llegó a Alemania huyendo de la persecución descubrió que la Ilustración no había extinguido la violencia del odio a los judíos, y el judío alemán que vio a su hermano oriental sin hogar empezó a ver su propia situación con otros ojos.

El segundo factor responsable del ascenso del sionismo fue de naturaleza exclusivamente judía: se trataba de la aparición de una clase completamente nueva en la sociedad judía, los intelectuales, de quienes Herzl se erigió en el principal portavoz y a quienes él mismo calificó de clase de los «intelectos promedio (*durchschnittliche*)». Esos

intelectuales se asemejaban a sus hermanos dedicados a ocupaciones más tradicionales en la medida en que también ellos estaban completamente desjudaizados en lo cultural y religioso. Lo que los distinguía era el hecho de que no vivían ya en un vacío cultural; se habían «asimilado»: no sólo estaban desjudaizados, sino también occidentalizados. Lo cual, sin embargo, no les facilitó la integración social. A pesar de que la sociedad gentil no los admitía en pie de igualdad, no por ello tenían un lugar en la sociedad judía, pues no encajaban en su entorno de negocios y conexiones familiares.

La consecuencia psicológica de su situación fue hacer de estos intelectuales judíos los primeros judíos en la historia capaces de entender el antisemitismo en su sentido político, e incluso hacerlos receptivos ante actitudes políticas más profundas y básicas de las que el antisemitismo no era sino una expresión entre otras.

Los dos panfletos clásicos de la literatura sionista, *Selbstemanzipation* [Autoemancipación], de Pinsker, y *Der Judenstaat*, de Herzl, fueron escritos por miembros de esa nueva clase judía. Por primera vez los judíos se veían a sí mismos como un pueblo a través de los ojos de las naciones: «Para el que está vivo, el judío es un cadáver, para el autóctono, un extranjero, para el hacendado, un vagabundo, para el propietario, un mendigo, para el pobre, un explotador y un millonario, para el patriota, un apátrida, para todos, un rival odiado», de esta manera inequívocamente precisa y sobria lo expresó Pinsker. Tanto

él como Herzl identificaban la cuestión judía en todos sus aspectos y conexiones con el hecho del antisemitismo, que ambos concebían como la reacción natural de todos los pueblos, siempre y en todas partes, a la mera existencia de los judíos. Tal como lo expresó Pinsker y como ambos creían, la cuestión judía sólo se podría resolver «encontrando una manera de reintegrar este elemento exclusivo en la familia de las naciones, de forma que el fundamento de la cuestión judía quedara definitivamente suprimido».

La ventaja del sionismo sobre el asimilacionismo sigue siendo que sitúa desde el principio todo el problema en un plano político y se interroga sobre ese «reajuste» en términos políticos. No era menor la desesperación con que los asimilacionistas buscaban ese reajuste, pero consumían sus energías fundando un sinnúmero de asociaciones de formación profesional para los judíos sin poseer, en cambio, el más mínimo poder para obligar a los judíos a cambiar de ocupación. Los partidarios intelectuales del asimilacionismo evitaban cuidadosamente las cuestiones políticas e inventaron la teoría de la «sal de la tierra», dejando bastante claro que preferían la secularización lisa y llana del concepto religioso judío de pueblo escogido a cualquier redefinición radical de la posición de los judíos en el concierto de las naciones.

En otras palabras, la gran ventaja del planteamiento de los sionistas radicaba en el hecho de que su voluntad de convertir a los judíos en «una nación como las demás» los libraba de caer en aquel género de chovinismo judío automáticamente resultante de la secularización, que de una

manera u otra persuade al judío medio desjudaizado de que, si bien él ya no cree en un Dios que elige o rechaza, sigue siendo un ser superior por el hecho de haber nacido judío: la sal de la tierra o el motor de la historia.

La voluntad sionista de actuar, de enfrentarse a la realidad, entrañaba una segunda ventaja, esta vez con respecto al planteamiento internacionalista y revolucionario de la cuestión judía. Este planteamiento, al igual que el chovinismo asimilacionista, era consecuencia de la secularización de las actitudes religiosas. Pero no se debía a la iniciativa del judío medio, sino a la de una elite. Tras perder la esperanza en un milenio mesiánico que trajera consigo la reconciliación de todos los pueblos, estos judíos trasladaron sus esperanzas a las fuerzas progresivas de la historia, que resolverían la cuestión judía de manera automática, junto con todas las demás injusticias. Las revoluciones en los sistemas sociales de los demás pueblos darían lugar a una humanidad sin clases ni naciones; los judíos, a la par que sus problemas, quedarían diluidos en esa nueva humanidad... un día al final de los tiempos. Lo que ocurriera entre tanto no importaba demasiado; los judíos tendrían que sufrir, por supuesto, junto con los demás pueblos y clases.

La lucha de los sionistas contra este desprendimiento espurio —que sólo podía despertar sospechas sobre el objetivo y los motivos últimos de una política que esperaba que las gentes del propio pueblo se comportaran como santos y cargaran con la mayor parte de los sacrificios— ha sido de gran importancia, porque trató de enseñar a los judíos a resolver sus problemas con su propio esfuerzo, no

con el de otros.

Pero esta lucha a duras penas cabe en el marco del sionismo de Herzl. Éste sentía un odio ciego hacia todo movimiento revolucionario como tal y una fe igualmente ciega en la bondad y estabilidad de la sociedad de su tiempo. El aspecto del sionismo que aquí nos interesa recibió su mejor expresión en los escritos del gran escritor judío francés Bernard Lazare. Lazare quería ser un revolucionario dentro de su propio pueblo, no entre los otros, y no podía hacer lugar alguno al movimiento esencialmente reaccionario de Herzl.

Sin embargo, al estudiar el movimiento de Herzl en su conjunto y calibrar sus méritos concretos dentro de la situación histórica dada, es preciso decir que el sionismo oponía un nacionalismo comparativamente sano al larvado chovinismo de los asimilacionistas, y un realismo relativamente sano al evidente utopismo de los radicales judíos.

No obstante, los elementos más ideológicos y utópicos expresados en *Der Judenstaat* tuvieron a la larga mayor influencia en las formulaciones y la práctica del sionismo que los innegables elementos positivos expuestos más arriba. La voluntad de Herzl de atenerse a la realidad a toda costa se basaba en una concepción según la cual la realidad era una estructura que no cambia ni se deja cambiar, siempre idéntica a sí misma. En esa realidad, Herzl veía poco más que, por un lado, Estados-nación establecidos

eternamente y firmemente alineados contra los judíos y, por otro, judíos dispersos y eternamente perseguidos. Nada más contaba: las diferencias en la estructura de clases, entre partidos o movimientos políticos, entre diversos países o períodos históricos, no existían para Herzl. Todo lo que existía eran cuerpos de población inamovibles vistos como organismos biológicos misteriosamente dotados de vida eterna; dichos cuerpos rezumaban una inamovible hostilidad hacia los judíos, hostilidad presta a adoptar en todo momento la forma de pogromos o persecuciones. Cualquier segmento de la realidad que no pudiera definirse en función del antisemitismo quedaba descartado y todo grupo que no pudiera clasificarse definitivamente como antisemita dejaba de ser tomado en serio como fuerza política.

La acción política judía significaba para Herzl encontrar un lugar en la inamovible estructura de esa realidad, un lugar donde los judíos estuvieran a salvo del odio y la posible persecución. Un pueblo sin país tendría que huir a un país sin pueblo; allí los judíos, sin la carga de las relaciones con otras naciones, podrían desarrollar su propio organismo aislado.

Herzl pensaba en términos de un nacionalismo inspirado por fuentes alemanas, en contraposición a la variedad francesa, que nunca podría repudiar del todo su relación original con las ideas políticas de la Revolución francesa. No se daba cuenta de que el país con el que soñaba no existía, que no había ningún lugar en la Tierra donde un pueblo pudiera vivir como el cuerpo nacional orgánico en el que pensaba y que el desarrollo histórico real de una nación no tiene lugar entre los muros cerrados de una entidad

biológica. Y aun cuando hubiera habido un país sin pueblo y las cuestiones de política exterior no se hubieran planteado en la misma Palestina, el tipo de filosofía política profesado por Herzl habría dado lugar a graves dificultades en las relaciones del nuevo Estado judío con otras naciones.

Menos realista aún, pero igualmente influyente, era la creencia de Herzl de que el establecimiento de un Estado judío erradicaría automáticamente el antisemitismo. Esa creencia se basaba en su suposición de que los antisemitas eran esencialmente honestos y sinceros, pues no veía en ellos nada más que puros y simples nacionalistas. Este punto de vista puede haber sido adecuado antes del final del siglo XIX, cuando el antisemitismo derivaba más o menos del sentimiento de que los judíos eran extraños dentro de cualquier sociedad homogénea. Pero en la época del mismo Herzl el antisemitismo se había transformado en un arma política de nuevo tipo que contaba con el apoyo de la nueva secta de racistas cuyas lealtades y odios no se detenían en las fronteras nacionales.

El error de la actitud de Herzl ante el antisemitismo radica en el hecho de que los antisemitas que él tenía presentes ya no existían prácticamente (o, si existían, ya no determinaban la política antisemita). Los verdaderos antisemitas se habían vuelto deshonestos y querían poder seguir disponiendo de los judíos como chivos expiatorios en caso de dificultades internas; o, en caso de que fueran «sinceros», deseaban exterminar a los judíos dondequiera que se hallasen. No había escapatoria posible frente a una u

otra variedad de antisemitas huyendo a una tierra prometida «cuya recuperación —en palabras de Weizmann— sería la respuesta al antisemitismo».

La recuperación de Palestina es ciertamente un gran logro y podría servir como argumento importante y aun decisivo a favor de las reivindicaciones judías en Palestina, al menos, mejor y más convincente como argumento que los actuales alegatos sobre nuestra situación desesperada en Europa y la justificabilidad, por consiguiente, de la «injusticia menor» que se haría a los árabes. Pero la recuperación de Palestina tiene poco que ver con el hecho de responder a los antisemitas; como máximo, ha «respondido» al secreto sentimiento de odio a sí mismos y falta de confianza de aquellos judíos que han sucumbido consciente o inconscientemente a ciertos aspectos de la propaganda antisemita.

La tercera tesis de la filosofía política de Herzl era el Estado judío. Aunque para el propio Herzl era ésta la faceta más atrevida y atractiva del conjunto, la exigencia de un Estado no parecía doctrinaria ni utópica en el momento en el que su libro se publicó por primera vez. En opinión de Herzl, la realidad difícilmente se podía expresar de otra forma que no fuera un Estado-nación. En su época, en efecto, la exigencia de libre determinación nacional de los pueblos era prácticamente un caso evidente de justicia en lo que se refería a los pueblos oprimidos de Europa, por lo que no había nada absurdo ni erróneo en una exigencia del mismo tipo de emancipación y libertad planteada por los judíos. Y que toda la estructura de los Estados nacionales soberanos, grandes y pequeños, fuera a desmoronarse en el espacio de

otros cincuenta años bajo el peso de la expansión imperialista y ante una nueva situación de poder era más de lo que Herzl podía haber previsto. Su exigencia de un Estado se ha hecho utópica únicamente a causa de la política sionista más reciente, que no pidió un Estado en una época en la que todo el mundo podía haberlo concedido, sino que lo hizo únicamente cuando el concepto mismo de soberanía nacional se había convertido en una burla.

Por muy justificada que haya estado la exigencia por Herzl de un Estado judío en su propia época, su manera de promoverlo hizo gala de la misma carencia de realismo que en otros aspectos. El oportunismo con el que llevó a cabo sus negociaciones a tal fin nacía de una concepción política según la cual los destinos de los judíos no guardaban conexión alguna con los destinos de las otras naciones, y veía las exigencias judías sin relación alguna con todos los demás acontecimientos y tendencias. Aunque la exigencia de un Estado sólo se podía entender en su época como un caso de libre determinación nacional, Herzl tuvo mucho cuidado en no vincular las exigencias judías de liberación con las de otros pueblos. Estaba dispuesto incluso a aprovechar las dificultades creadas por las minorías del Imperio otomano y ofreció a los gobernantes de dicho imperio la ayuda de los judíos para hacer frente a aquellas dificultades. En este caso, la actuación de Herzl fue el clásico ejemplo de una política lo bastante dura como para parecer «realista», pero completamente utópica en el fondo por no tener en cuenta la fuerza relativa propia ni la de la otra parte.

Los constantes errores de cálculo que habían de llegar a ser tan característicos de la política sionista no son

accidentales. La universalidad con la que Herzl aplicó su concepto de antisemitismo a todos los pueblos no judíos hizo imposible desde el principio para los sionistas buscar aliados verdaderamente fieles. Su noción de realidad como una estructura hostil eterna e inamovible —toda ella perennemente formada por *goyim*[*] enfrentados a todos los judíos— hizo plausible su identificación de dureza con realismo porque hizo que cualquier análisis empírico de factores políticos reales pareciera superfluo. Todo lo que uno tenía que hacer era usar la «fuerza propulsora del antisemitismo», que, al igual que «la ola del futuro», llevaría a los judíos a la tierra prometida.

Hoy la realidad se ha convertido en una pesadilla. Mirada a través de los ojos de Herzl, quien desde fuera buscó un lugar en la realidad en el que los judíos tuvieran cabida y pudieran al mismo tiempo aislarse de la realidad, mirada de este modo, la realidad es horrible más allá de donde alcanza la imaginación humana y sin esperanza más allá del poder de la desesperación humana. Sólo cuando llegamos a sentirnos carne y hueso de un mundo en el que, como cualquier otra persona, participamos en un combate contra fuerzas superiores y a veces aplastantes, y, sin embargo, con posibilidades de victoria, por pequeñas que sean, y con aliados, por pocos que sean —sólo cuando reconocemos el trasfondo humano sobre el que los recientes acontecimientos se han desarrollado, sabiendo que lo que se ha hecho lo han hecho seres humanos, y por consiguiente, pueden impedirlo también seres humanos—, sólo entonces

seremos capaces de librar al mundo de sus atributos de pesadilla. Esos atributos tomados en sí mismos y vistos desde fuera —por personas que se consideran aisladas en principio del mundo de pesadilla y que están por ello dispuestas a aceptar el rumbo de este mundo «con realismo»— pueden bloquear cualquier acción y excluirnos por completo de la comunidad humana.

El cuadro que pinta Herzl del pueblo judío, rodeado y obligado a unirse por un mundo de enemigos, ha conquistado en nuestros días al movimiento sionista y se ha convertido en el sentimiento común de las masas judías. Nuestra incapacidad de sorprendernos de estos hechos no hace más verídico el cuadro de Herzl, sino sólo más peligroso. Si realmente nos enfrentamos por todas partes a enemigos visibles o encubiertos, si todo el mundo está definitivamente contra nosotros, entonces estamos perdidos.

En efecto, la escapatoria de Herzl ha quedado cerrada: su esperanza en una huida del mundo y su ingenua fe en un apaciguamiento a través de la huida ha resultado ilusoria. *Altneuland*[*] no es ya un sueño. Se ha convertido en un lugar bien real donde los judíos conviven con árabes y se ha convertido también en una encrucijada de las comunicaciones mundiales. Independientemente de que sea otras muchas cosas, Palestina no es un lugar donde los judíos puedan vivir aislados, ni una tierra prometida en la que puedan hallarse a salvo del antisemitismo. La verdad pura y simple es que los judíos deberán combatir el antisemitismo por doquier so pena de verse exterminados por doquier. Aunque los sionistas no miran ya el antisemitismo como un aliado, parecen, sin embargo, más

convencidos que nunca de que la lucha contra él no tiene esperanza, aunque sólo sea porque tendríamos que luchar contra el mundo entero.

El peligro de la situación actual —en la que el sionismo de Herzl se acepta sin más como determinante de la política sionista— radica en la apariencia de sentido común que las recientes experiencias de los judíos en Europa han prestado a la filosofía de Herzl. No hay duda de que el centro de la política judía está hoy constituido por los restos de los judíos europeos que se encuentran en los campamentos de Alemania. No sólo está toda nuestra actividad política concentrada en ellos: más importante aún es el hecho de que toda nuestra perspectiva política surge necesariamente de sus experiencias, de nuestra solidaridad con ellos.

Cada uno de esos judíos supervivientes es el último superviviente de una familia, cada uno de ellos se ha salvado sólo por un milagro, cada uno de ellos ha pasado por la experiencia fundamental de contemplar y sentir en su carne el más absoluto fracaso de la solidaridad internacional. De todos aquellos que fueron perseguidos, sólo a los judíos se les reservó una muerte cierta. Lo que los nazis o los alemanes hicieron no fue decisivo a este respecto; lo decisivo fueron las experiencias de los judíos con la mayoría de las demás nacionalidades e incluso con los presos políticos en los campos de concentración. La cuestión no es si los antifascistas no judíos podían haber hecho más de lo que hicieron por sus camaradas judíos: el punto clave es que sólo los judíos eran enviados inevitablemente a las cámaras de gas, y eso era bastante para trazar una línea entre unos y otros que, quizá, ninguna dosis de buena voluntad podría

haber borrado. Para los judíos que pasaron por esta experiencia todos los gentiles pasaron a ser iguales. Eso es lo que subyace a su fuerte deseo actual de ir a Palestina. No es que se imaginen que allá estarán seguros: es simplemente que quieren vivir sólo entre judíos, pase lo que pase.

Otra experiencia —también de gran importancia para el futuro de la política judía— fue la extraída de la constatación no de que seis millones de judíos habían sido asesinados, sino de que habían sido llevados a la muerte indefensos, como ovejas. Hay anécdotas que cuentan cómo algunos judíos trataban de obviar la indignidad de su muerte con su actitud y su porte mientras eran conducidos a las cámaras de gas: cantaban o hacían gestos desafiantes indicando que no aceptaban su destino como la última palabra.

Lo que los supervivientes desean ahora por encima de todo es el derecho a morir con dignidad: en caso de ser atacados, con armas en sus manos. Pasó, probablemente para siempre, aquella preocupación básica de los judíos durante siglos: sobrevivir a cualquier precio. En lugar de ello, encontramos en los judíos un rasgo esencialmente nuevo: el deseo de dignidad a cualquier precio.

Por muy positiva que pudiera ser esta nueva situación para un movimiento político judío sensato, encierra con todo un cierto peligro en el actual marco de las actitudes sionistas. La doctrina de Herzl, privada como está ahora de su original confianza en la utilidad del antisemitismo, sólo puede dar aliento a gestos suicidas para cuyos fines el heroísmo natural de personas que se han acostumbrado a la muerte resulta fácil de explotar. Algunos de los dirigentes sionistas aparentan creer que los judíos pueden mantenerse

en Palestina contra todo el mundo y que ellos mismos pueden perseverar en su exigencia de todo o nada contra todos y contra todo. No obstante, tras este optimismo espurio late una desesperación absoluta y una auténtica predisposición al suicidio que pueden resultar extremadamente peligrosas si llegan a convertirse en el talante y la atmósfera propias de la política palestina.

No hay nada en el sionismo de Herzl que pueda actuar como freno al respecto; por el contrario, los elementos utópicos e ideológicos que él inoculó en la nueva voluntad judía de acción política tienen todas las probabilidades de alejar una vez más a los judíos de la realidad y de la esfera propia de la acción política. No sé —ni quiero saber— qué sería de los judíos de todo el mundo y de la historia judía en el futuro si topamos con una catástrofe en Palestina. Pero los paralelismos con el episodio de Sabbatai Zevi resultan terriblemente próximos.

Salvar la patria judía

Todavía se está a tiempo

Mayo de 1948

Cuando el 29 de noviembre de 1947 las Naciones Unidas aceptaron la partición de Palestina y el establecimiento de un Estado judío, se dio por supuesto que no sería necesaria ninguna fuerza externa para aplicar esa decisión.

A los árabes les costó menos de dos meses destruir esta ilusión y a Estados Unidos menos de tres dar la vuelta a su posición sobre el asunto, retirar su apoyo a la partición en las Naciones Unidas y proponer una administración fiduciaria para Palestina. De todos los Estados miembros de las Naciones Unidas, sólo la Rusia soviética y sus satélites dejaron inequívocamente claro que seguían estando a favor de la partición y la inmediata proclamación de un Estado judío.

La administración fiduciaria fue rechazada al mismo tiempo tanto por la Agencia Judía como por el Alto Comité Árabe. Los judíos alegaron el derecho moral a adherirse a la

decisión original de las Naciones Unidas; los árabes alegaron un derecho igualmente moral a adherirse al principio de libre determinación de la Sociedad de Naciones, de conformidad con el cual Palestina sería gobernada por su actual mayoría árabe y a los judíos se les garantizarían sus derechos como minoría. La Agencia Judía, por su parte, anunció la proclamación de un Estado judío el 16 de mayo, al margen de cualquier decisión de las Naciones Unidas. Lo cierto, entretanto, era que la administración fiduciaria, del mismo modo que la partición, exigiría la intervención de un poder exterior que impusiera su cumplimiento.

Un llamamiento de última hora a favor de una tregua, hecho a ambas partes bajo los auspicios de Estados Unidos, fracasó a los dos días. De este llamamiento había dependido la última oportunidad de evitar una intervención extranjera, al menos temporalmente. Tal como están las cosas en este momento, no se divisa ni una sola solución o proposición viable en relación con el conflicto palestino que pudiera aplicarse sin el peso de una autoridad exterior.

Estas últimas semanas de guerra de guerrillas debieran haber demostrado a árabes y judíos lo costosa y destructiva que promete ser la guerra en la que se han embarcado. En los últimos días, los judíos han obtenido algunos éxitos iniciales que demuestran su superioridad relativa sobre las actuales fuerzas árabes de Palestina. Los árabes, sin embargo, en lugar de negociar al menos treguas locales, han decidido evacuar ciudades y poblaciones enteras antes que permanecer en territorio dominado por los judíos. Esta conducta revela con más eficacia que todas las proclamas la negativa árabe a llegar a compromiso alguno; es evidente

que han decidido invertir el tiempo y el número de efectivos que hagan falta con tal de obtener una victoria decisiva. De los judíos, por otro lado, viviendo como viven en una pequeña isla en medio de un mar árabe, podría esperarse que cogieran al vuelo la oportunidad de explotar su actual ventaja ofreciendo una paz negociada. Su situación militar es tal que el tiempo y el número corren forzosamente en su contra. Si uno tiene en cuenta los intereses vitales objetivos de los pueblos árabe y judío, especialmente en función de la situación actual y el futuro bienestar de Oriente Próximo —donde una guerra a gran escala será inevitablemente una invitación para todo género de intervenciones internacionales—, el actual deseo de ambos pueblos de luchar a ultranza es pura irracionalidad.

Una de las razones de este proceso antinatural y, por lo que al pueblo judío respecta, trágico es un cambio decisivo que se ha producido en la opinión pública judía al compás de las confusas decisiones políticas adoptadas por las grandes potencias.

El hecho es que el sionismo ha logrado su más importante victoria entre el pueblo judío en el preciso momento en que sus logros en Palestina se hallan en mayor peligro. Esto puede no parecer extraordinario a aquellos que siempre han creído que la construcción de una patria judía era el logro más importante —quizás el único logro real— de los judíos en nuestro siglo y que, en último término, nadie que quisiera seguir siendo judío podía permanecer al margen de los acontecimientos de Palestina. No obstante, el

sionismo siempre había sido de hecho una cuestión partidista y controvertida; la Agencia Judía, aun pretendiendo hablar en nombre de la totalidad del pueblo judío, era plenamente consciente de que representaba sólo una fracción de éste. La situación ha cambiado de la noche a la mañana. Con la excepción de unos pocos antisionistas recalcitrantes, a quienes nadie puede tomar muy en serio, no hay actualmente ninguna organización judía y casi ningún judío individual que no apoye en privado o en público la partición y el establecimiento de un Estado judío.

Los intelectuales judíos de izquierda que hasta hace relativamente poco miraban al sionismo por encima del hombro, como una ideología para espíritus débiles, y que consideraban la construcción de una patria judía como una empresa condenada al fracaso que ellos, en su gran sabiduría, habían rechazado incluso antes de empezar; los hombres de negocios judíos cuyo interés por la política judía había estado siempre determinado por la cuestión crucial de cómo mantener a los judíos fuera de los titulares de prensa; los filántropos judíos que habían visto en Palestina un acto de beneficencia terriblemente caro, que detraía fondos de otros fines «más valiosos»; los lectores de la prensa *yiddish* que, durante decenios, habían estado sincera aunque ingenuamente convencidos de que Estados Unidos era la tierra prometida: todos ellos, desde el Bronx hasta Park Avenue, siguiendo por Greenwich Village y acabando en Brooklyn, se hallan unidos hoy por la firme convicción de que es necesario un Estado judío, que Estados Unidos ha traicionado al pueblo judío, que el reino del terror instaurado por los grupos Irgun y Stern está más o menos

justificado y que el rabino Silver, David Ben Gurion y Moshe Shertok son los auténticos, aunque quizá demasiado moderados, estadistas del pueblo judío.

Algo muy semejante a esta unanimidad creciente entre los judíos de Estados Unidos ha surgido en la propia Palestina. Exactamente igual que el sionismo había sido una cuestión que había dado pie a polémicas partidistas entre los judíos estadounidenses, también la cuestión árabe y la del Estado habían sido objeto de controversia dentro del movimiento sionista y de Palestina. La opinión política estaba claramente dividida allí entre el chovinismo de los revisionistas, el nacionalismo de la vía intermedia, propio del partido mayoritario, y los sentimientos vehementemente antinacionalistas y antiestatalistas de una gran parte del movimiento de los *kibutzim*, especialmente el Hashomer Hatzair. Muy poco es lo que queda ahora de esas diferencias de opinión.

El Hashomer Hatzair ha formado un partido con el Ahdut Avodah, sacrificando su tradicional programa binacional ante el «hecho consumado» de la decisión de las Naciones Unidas (organismo, dicho sea de paso, por el que nunca habían sentido demasiado respeto cuando aún se llamaba Sociedad de Naciones). El pequeño partido Aliya Hadasha, formado en su mayor parte por inmigrantes recién llegados de Europa central, aún conserva algo de su antigua moderación y sus simpatías hacia Inglaterra, y preferiría Weizmann a Ben Gurion. Pero puesto que Weizmann y la mayoría de los miembros de esa organización habían estado siempre a favor de la partición y, como todos los demás, del Programa Biltmore, esa oposición equivale a poco más que

una diferencia de personalidades.

Es más, el estado de ánimo del país ha sido tal que el terrorismo y el aumento de los métodos totalitarios se toleran en silencio y se aplauden en secreto; y la opinión pública subyacente, que quien desee apelar al *yishuv*[*] debe tener en cuenta, no presenta en absoluto divisiones importantes.

Aún más sorprendente que la creciente unanimidad de opinión entre los judíos de Palestina, por un lado, y los judíos de los Estados Unidos, por otro, es el hecho de que están esencialmente de acuerdo con las siguientes proposiciones, formuladas con mayor o menor precisión: ha llegado el momento del todo o nada, victoria o muerte; las pretensiones árabes y las judías son irreconciliables y sólo una decisión militar puede zanjar la cuestión; los árabes —todos los árabes— son nuestros enemigos y aceptamos este hecho; sólo los liberales trasnochados creen en compromisos, sólo los filisteos creen en la justicia y sólo los *schlemihl*[*] prefieren la verdad y la negociación a la propaganda y las ametralladoras; la experiencia judía en los últimos decenios —o en los últimos siglos, o durante los últimos dos mil años— ha servido para hacernos despertar por fin y hacernos velar por nosotros mismos; sólo eso es real, todo lo demás es sentimentalismo estúpido; todo el mundo está contra nosotros: Gran Bretaña es antisemita, Estados Unidos es imperialista, Rusia podría ser nuestro aliado durante un cierto tiempo porque da la casualidad de que sus intereses coinciden con los nuestros; pero a fin de cuentas sólo podemos contar con nosotros mismos; en suma: estamos dispuestos a hundirnos luchando, y a todo aquel

que se interponga en nuestro camino lo consideraremos un traidor y cualquier cosa que se haga para obstaculizarnos la consideraremos una puñalada por la espalda.

Sería frívolo negar la estrecha conexión existente entre este talante propio de los judíos de cualquier parte del mundo y la reciente catástrofe europea, con la consiguiente injusticia e insensibilidad sin límites hacia los supervivientes, transformados sin compasión alguna en masas de desplazados. El resultado ha sido un espectacular y rápido cambio de lo que llamamos el carácter nacional. Tras dos mil años de «mentalidad de *galut*»,[*] el pueblo judío ha dejado súbitamente de creer en la supervivencia como un bien último en sí mismo y ha pasado, en el transcurso de pocos años, al extremo opuesto. Ahora los judíos creen en la lucha a ultranza y piensan que «hundirse» es un método sensato de hacer política.

Una opinión unánime es un fenómeno muy inquietante, característico de nuestra época moderna de cultura de masas. Destruye la vida social y personal, que se basa en el hecho de que somos diferentes por naturaleza y convicciones. Sostener diferentes opiniones y ser conscientes de que otras personas piensan de manera diferente sobre el mismo asunto nos protege de esa certeza casi divina que bloquea toda discusión y reduce las relaciones sociales a las propias de un hormiguero. Una opinión pública unánime tiende a eliminar físicamente a los discrepantes, pues la unanimidad de masas no es el resultado del acuerdo, sino una expresión de fanatismo e histeria. En

contraste con el acuerdo, la unanimidad no se limita a ciertos objetos bien definidos, sino que se extiende como una infección por todos los asuntos que guardan entre sí alguna relación.

Así, la unanimidad judía sobre la cuestión palestina ha provocado ya un cierto desplazamiento vago e inarticulado en la dirección de unas simpatías prosoviéticas, desplazamiento que afecta incluso a personas que durante más de veinticinco años han denunciado constantemente la política bolchevique. Más significativos aún que estos cambios de talante y actitud general han sido los intentos de establecer una orientación antioccidental y prosoviética dentro del movimiento sionista. La dimisión de Moshe Sneh, el organizador de la inmigración ilegal y persona que había gozado de gran prestigio en la *Haganah*,[*] es importante al respecto; y las manifestaciones hechas en diversas ocasiones por casi todos los delegados palestinos en Estados Unidos apuntan cada vez con más fuerza en esta dirección. Por último, el programa del nuevo partido palestino de izquierda formado mediante la fusión del Hashomer Hatzair y el Ahdut Avodah ha dejado clara constancia de que la razón principal para no unirse al partido mayoritario es su deseo de que la política exterior sionista se apoye más en Rusia que en las democracias occidentales.

La mentalidad subyacente a esta comprensión tan poco realista de la política rusa y de las consecuencias de someterse a ella tiene una larga tradición en el sionismo. Como es comprensible en un pueblo sin experiencia política,

ha existido siempre la esperanza infantil de que algún hermano mayor acudiría en apoyo del pueblo judío para resolver sus problemas, protegerlo de los árabes y regalarle un hermoso Estado judío con todos sus ornamentos. Este papel lo desempeñó en la imaginación de los judíos Gran Bretaña… hasta la publicación del Libro Blanco; y debido a esta ingenua confianza y una igualmente ingenua subestimación de las fuerzas árabes, los dirigentes judíos dejaron durante decenios escapar una oportunidad tras otra de llegar a un acuerdo con los árabes. Tras el estallido de la segunda guerra mundial, y especialmente a partir del Programa Biltmore, el imaginario papel de hermano mayor de los judíos recayó en Estados Unidos. Pero muy pronto ha quedado claro que Estados Unidos no está en mejor posición para hacerse cargo de la tarea que los británicos, por lo que ahora sólo queda Rusia como única potencia en la que cifrar locas esperanzas. Es digno de mención, no obstante, que Rusia es el primer hermano mayor en el que ni siquiera los judíos confían demasiado. Por primera vez hay una nota de cinismo en las esperanzas judías.

Desgraciadamente, esta sana desconfianza no está provocada tanto por una sospecha específica acerca de la política soviética como por otra creencia tradicionalmente sionista que a estas alturas se ha apoderado de todos los sectores del pueblo judío: la cínica y arraigada convicción de que todos los gentiles son antisemitas y de que todos y todo está contra los judíos, que, en palabras de Herzl, el mundo puede dividirse en *verschämte und unverschämte Antisemiten*,[*] y que el «significado esencial del sionismo es la rebelión de los judíos contra su inútil e infortunada

misión, que ha consistido en retar a los gentiles a ser más crueles de lo que osan ser sin forzarles a ser tan amables como deberían, [con el resultado de que la rebelión sionista ha acabado reproduciendo] con una perspectiva deformada el cuadro dinámico de la misión de Israel» (Benjamin Halpern, en *The New Leader*, diciembre de 1947). En otras palabras, la hostilidad generalizada de los gentiles, fenómeno que Herzl pensaba que iba dirigido únicamente contra los judíos del Galut y que, por consiguiente, desaparecería con la normalización del pueblo judío en Palestina, suponen ahora los sionistas que es un hecho inalterable, un rasgo eterno de la historia judía que se repite en cualquier circunstancia, incluso en Palestina.

Esta actitud es, obviamente, puro chovinismo racista, e igualmente obvio resulta que esa división entre los judíos y todos los demás pueblos —a los que hay que clasificar de enemigos— no se diferencia de otras teorías sobre la raza dominante (aun cuando la «raza dominante judía» no está destinada a la conquista sino al suicidio por sus protagonistas). Se pone asimismo de manifiesto que cualquier interpretación de la política orientada con arreglo a semejantes «principios» carece irremediablemente de conexión con las realidades de este mundo. No obstante, es un hecho que semejantes actitudes permean tácita o explícitamente la atmósfera general del mundo judío y, en consecuencia, los dirigentes judíos pueden amenazar con el suicidio en masa ante el aplauso de sus oyentes, y el terrible e irresponsable «o, en caso contrario, nos hundiremos» se trasluce en todas las declaraciones oficiales judías, independientemente de lo radicales o moderadas que sean

sus fuentes.

Todo aquel que cree en un régimen democrático de gobierno conoce la importancia de una oposición leal. La tragedia de la política judía en este momento es que está totalmente determinada por la Agencia Judía y que no existe ninguna oposición apreciable a ella, ni en Palestina ni en Estados Unidos.

Desde los tiempos de la Declaración Balfour, la oposición leal en la política sionista estaba constituida por los no sionistas (tal era ciertamente el caso después de 1929, cuando la Agencia Judía ampliada eligió a la mitad de su Ejecutivo de entre los no sionistas). Pero, a todos los efectos prácticos, la oposición no sionista es hoy inexistente. Esta situación lamentable vino favorecida, si no causada, por el hecho de que Estados Unidos y las Naciones Unidas hicieron finalmente suya una exigencia judía extremista que los no sionistas habían siempre considerado totalmente falta de realismo. Con el apoyo de las grandes potencias a un Estado judío, los no sionistas se creyeron refutados por la realidad misma. Su repentina pérdida de relevancia y su impotencia delante de lo que se sentían justificados para considerar un hecho consumado fueron el resultado de una actitud que ha identificado siempre la realidad con la suma de aquellos hechos impuestos por los poderes existentes (y sólo por ellos). Habían creído en la Declaración Balfour más que en el deseo del pueblo judío de construir su patria; habían contado más con el gobierno británico o estadounidense que con el pueblo que vivía en Oriente Próximo. Se habían negado a

seguir el Programa Biltmore, pero lo aceptaron en cuanto fue reconocido por Estados Unidos y las Naciones Unidas.

Ahora bien, si los no sionistas hubieran querido actuar como auténticos realistas en la política judía, deberían haber insistido una y otra vez en que la única realidad permanente dentro de toda aquella constelación de factores era la presencia de árabes en Palestina, realidad que ninguna decisión podía alterar, como no fuera la decisión de establecer un Estado totalitario, impuesto por la fuerza bruta correspondiente. En lugar de ello, confundieron las decisiones de las grandes potencias con las realidades últimas y les faltó el coraje de avisar, no sólo a sus hermanos judíos, sino también a sus gobiernos respectivos, de las posibles consecuencias de la partición y la proclamación de un Estado judío. Resultó bastante siniestro que no quedara ningún partido sionista de importancia que se opusiera a la decisión del 29 de noviembre, comprometiéndose una minoría con el Estado judío y los demás (la mayoría dirigida por Weizmann), con la partición; pero resultó directamente trágico que en ese momento, el más crucial de todos, la leal oposición de los no sionistas desapareciera sin más.

A la vista de la «desesperación y la resolución» del *yishuv* (tal como recientemente lo expuso un delegado palestino) y de las amenazas suicidas de los dirigentes judíos, podría resultar útil recordar a los judíos y al mundo qué es lo que se «hundirá» si la tragedia se abate finalmente sobre Palestina.

Palestina y la construcción de una patria judía constituyen hoy la gran esperanza y el gran orgullo de los judíos de todo el mundo. Qué les ocurriría a los judíos,

individual y colectivamente, si esa esperanza y ese orgullo se anegaran en otra catástrofe es algo que supera la imaginación. Pero es seguro que se convertiría en el hecho central de la historia judía y, posiblemente, en el comienzo de la disolución del pueblo judío. No hay ningún judío en el mundo cuya perspectiva global sobre la vida y el mundo no quedara radicalmente alterada por semejante tragedia.

Si el *yishuv* se viene abajo, arrastrará en su caída los asentamientos colectivos, los *kibutzim*, que constituyen quizás el más prometedor de todos los experimentos sociales realizados en el siglo XX, así como la porción más excelente de la patria judía.

En ellos, en completa libertad y sin intromisión de gobierno alguno, se ha creado una nueva forma de propiedad, un nuevo tipo de explotación agraria, una nueva forma de vida familiar y de educación infantil, así como nuevas maneras de abordar los embarazosos conflictos entre la ciudad y el campo, entre el trabajo rural y el industrial.

La población de los *kibutzim* ha estado demasiado absorta en su silenciosa y eficaz revolución como para hacerse oír lo suficiente en la política sionista. Es verdad que los miembros del Irgun y el grupo Stern no se han reclutado en los *kibutzim*, como lo es que los *kibutzim* no han presentado ningún obstáculo serio al terrorismo.

Es precisamente esta abstención de la política, esa concentración entusiasta en los problemas inmediatos, lo que ha permitido a los pioneros de los *kibutzim* seguir adelante con su labor, sin verse afectados por las ideologías más nocivas de nuestro tiempo, creando nuevas leyes y nuevas pautas de conducta, estableciendo nuevas

costumbres y nuevos valores e incorporándolos e integrándolos en nuevas instituciones. La pérdida de los *kibutzim*, la ruina del nuevo tipo de hombre que han producido, la destrucción de sus instituciones y el olvido que se tragaría el fruto de sus experiencias, todo ello constituiría uno de los golpes más duros a las esperanzas de todos aquellos, judíos y no judíos, que no han hecho ni harán nunca las paces con la sociedad de nuestros días y sus normas. Pues este experimento judío en Palestina ofrece una esperanza de soluciones que serán aceptables y aplicables, no sólo en casos individuales, sino también para la gran masa de los hombres de cualquier lugar cuya dignidad y humanidad se ven tan seriamente amenazadas por las presiones de la vida moderna y sus problemas no resueltos.

Aún otro precedente, o al menos su posibilidad, se vendría abajo con el *yishuv*: la estrecha cooperación entre dos pueblos, uno que incorpora los rasgos más avanzados de la civilización europea, el otro, una antigua víctima de la opresión colonial y el atraso. La idea de la cooperación judeo-árabe, aunque nunca se ha hecho realidad a escala alguna y hoy parece estar más lejos que nunca, no es un ensueño idealista, sino la escueta afirmación del hecho de que, sin ella, toda la aventura judía en Palestina está condenada. Los judíos y los árabes se podrían ver forzados por las circunstancias a mostrar al mundo que no existen diferencias insalvables entre ambos pueblos. En efecto, el establecimiento de semejante *modus vivendi* podría en último término servir de modelo para contrarrestar las

peligrosas tendencias de los pueblos anteriormente oprimidos a cortar los vínculos con el resto del mundo y desarrollar complejos nacionalistas de superioridad.

Se han perdido ya muchas oportunidades de abrir camino a una amistad judeo-árabe, pero ninguno de esos fracasos puede alterar el hecho básico de que la existencia de los judíos en Palestina depende del logro de aquélla. Es más, los judíos cuentan con una ventaja en el hecho de que, excluidos como estuvieron durante siglos de la historia oficial, tampoco tienen ningún pasado imperialista que asimilar. Todavía pueden actuar como una vanguardia en las relaciones internacionales a una escala pequeña pero valiosa (igual que en los *kibutzim* han actuado ya como vanguardia en las relaciones sociales pese al número relativamente insignificante de personas participantes).

Pocas dudas puede haber acerca del resultado final de una guerra total entre árabes y judíos. Uno puede ganar muchas batallas sin ganar una guerra. Y hasta ahora, ninguna auténtica batalla ha tenido lugar en Palestina.

Aun cuando los judíos hubieran de ganar la guerra, su final dejaría destruidas las posibilidades y logros sin parangón del sionismo en Palestina. El país que surgiría sería algo bastante distinto del sueño de los judíos de todo el mundo, sionistas y no sionistas. Los judíos «victoriosos» vivirían rodeados por una población árabe totalmente hostil, encerrados en unas fronteras permanentemente amenazadas, absortos en su autodefensa física hasta un

punto que ahogaría todos los demás intereses y actividades. El crecimiento de una cultura judía dejaría de ser la preocupación del pueblo entero; los experimentos sociales habrían de dejarse a un lado como lujos impracticables; el pensamiento político se centraría en la estrategia militar; el desarrollo económico quedaría determinado únicamente por las necesidades de la guerra. Y todo esto sería el destino de una nación que —independientemente de cuántos inmigrantes pudiera aún absorber y cuánto pudiera ampliar sus fronteras (la totalidad de Palestina y Transjordania, reivindica el desatinado programa revisionista)— seguiría siendo un pueblo muy pequeño superado ampliamente en número por unos vecinos hostiles.

En tales circunstancias (como Ernst Simon ha señalado), los judíos de Palestina degenerarían en una de esas pequeñas tribus guerreras sobre cuyas posibilidades e importancia la historia nos ha aleccionado ampliamente desde los tiempos de Esparta. Sus relaciones con el mundo se harían problemáticas, pues sus intereses defensivos podrían chocar en cualquier momento con los de otros países en los que viviera un gran número de judíos. Los judíos de Palestina podrían llegar a separarse del grueso de los judíos del mundo y, en semejante situación de aislamiento, convertirse en un pueblo enteramente nuevo. De este modo se pone de manifiesto que en este momento y bajo las circunstancias actuales un Estado judío sólo se puede edificar en detrimento de la patria judía.

Afortunadamente, todavía quedan algunos judíos que han

demostrado en estos días amargos que tienen demasiada sabiduría y demasiado sentido de la responsabilidad como para seguir ciegamente el camino por el que unas masas desesperadas y fanatizadas quisieran conducirlos. Todavía quedan, pese a todas las apariencias, unos cuantos árabes que se muestran incómodos con el cariz fascista creciente de sus movimientos nacionales.

Hasta hace muy poco, además, los árabes palestinos se sentían relativamente poco implicados en el conflicto con los judíos, y la lucha actual contra éstos sigue en manos de los llamados voluntarios procedentes de los países vecinos. Pero incluso esta situación ha empezado a cambiar ahora. Las evacuaciones de Haifa y Tiberíades por sus poblaciones árabes constituyen hasta ahora los acontecimientos más sombríos de toda la guerra árabe-judía. Dichas evacuaciones no se podrían haber llevado a cabo sin una preparación minuciosa, y es poco probable que sean espontáneas. No obstante, es altamente dudoso que la dirección árabe, que al crear grupos de personas sin hogar entre los árabes palestinos pretende encender al mundo musulmán, hubiera logrado persuadir a decenas de miles de residentes urbanos de que abandonaran todas sus propiedades inmuebles al primer aviso, de no ser porque la matanza de Deir Yassin desató el pánico a los judíos entre la población árabe. Y otro crimen que jugó a favor de los dirigentes árabes se cometió en la propia Haifa pocos meses antes, cuando el Irgun lanzó una bomba contra una fila de obreros árabes junto a la refinería de Haifa, uno de los pocos lugares donde judíos y árabes llevaban años trabajando codo con codo.

Las implicaciones políticas de dichos actos, ninguno de

los cuales tenía objetivo militar alguno, están demasiado claras en ambos casos: estaban dirigidos a aquellos lugares donde las relaciones de vecindad entre árabes y judíos no habían sido completamente destruidas; pretendían desatar la cólera de la población árabe a fin de alejar de los dirigentes judíos toda tentación de negociar; crearon aquella atmósfera de complicidad objetiva que es siempre uno de los requisitos principales para el ascenso de grupos terroristas al poder. Y, de hecho, ninguna dirección judía hizo nada para impedir al Irgun tomar en sus manos los asuntos políticos y declarar la guerra a todos los árabes en nombre de la comunidad judía. Las tibias protestas de la Agencia Judía y la Haganah, siempre a remolque de los acontecimientos, fueron seguidas dos días más tarde por el anuncio desde Tel Aviv de que el Irgun y la Haganah estaban a punto de concluir un acuerdo. El ataque del Irgun a Jaffa, denunciado inicialmente por la Haganah, fue seguido de un acuerdo de acción conjunta y del envío de unidades de la Haganah a Jaffa. Ello muestra hasta qué punto la iniciativa política está ya en manos de los terroristas.

El actual Ejecutivo de la Agencia Judía y el Vaad Leumi han demostrado ampliamente hasta ahora que no quieren o no pueden impedir que los terroristas tomen las decisiones políticas por todo el *yishuv*. Habría que preguntarse incluso si la Agencia Judía está todavía en condiciones de negociar una tregua temporal, pues su mantenimiento dependería en gran medida del consentimiento de los grupos extremistas. Es muy posible que ésta sea una de las razones por las que los representantes de la Agencia, aunque deben de conocer las imperiosas necesidades de su pueblo, dejaron que se

rompieran las recientes negociaciones sobre una tregua. Puede que hayan estado remisos a revelar al mundo entero su falta de poder y autoridad efectivos.

Las Naciones Unidas y Estados Unidos se han limitado hasta ahora a aceptar los delegados elegidos de los pueblos judío y árabe, que era desde luego lo que correspondía hacer. Tras la ruptura de las negociaciones sobre la tregua, sin embargo, se diría que a las grandes potencias sólo les quedan dos alternativas: abandonar el país (con la posible excepción de los santos lugares) a una guerra que no sólo se puede convertir en otro exterminio de los judíos, sino también en un conflicto internacional a gran escala; o bien ocupar el país con tropas extranjeras y gobernarlo sin tener demasiado en cuenta a los judíos ni a los árabes. La segunda alternativa es claramente imperialista y acabaría muy probablemente en un fracaso si no se llevara a cabo mediante un gobierno totalitario con toda su parafernalia de terror policial.

No obstante, se puede encontrar una forma de salir de este embrollo si las Naciones Unidas logran reunir, en esta situación inaudita, el coraje de dar un paso sin precedentes, a saber, acudir a aquellos individuos judíos y árabes, aislados hasta ahora por su fama de creyentes sinceros en la cooperación judeo-árabe, y pedirles que negocien ellos una tregua. Por el lado judío, el llamado grupo Ihud, entre los sionistas, así como ciertos destacados no sionistas, son sin duda las personas más idóneas hoy para esta tarea.

Dicha tregua, o mejor, acuerdo preliminar, aunque se negociara entre partes no acreditadas, demostraría a los judíos y a los árabes que puede hacerse. Sabida es la

proverbial veleidad de las masas; existen serias posibilidades de que se produzca un cambio rápido y radical de actitud, requisito para cualquier auténtica solución.

Semejante operación, sin embargo, sólo podrá ser eficaz si ambas partes hacen simultáneamente concesiones. El Libro Blanco ha sido un obstáculo enorme, a la vista de las terribles necesidades de los judíos desplazados. Sin una solución de su problema, no cabe esperar mejora alguna en la actitud del pueblo judío. La inmediata admisión en Palestina de judíos desplazados, aunque limitada en el tiempo y el número, así como la inmediata admisión de judíos y otras personas desplazadas en Estados Unidos al margen del sistema de contingentes, son requisitos previos de una solución sensata. Por otro lado, hay que garantizar a los árabes palestinos una participación bien definida en el desarrollo judío del país que, bajo cualquier circunstancia, va a seguir siendo su patria común. Esto no sería imposible si las enormes cifras que ahora se gastan en la defensa y la reconstrucción pudieran emplearse en la realización del proyecto de la Autoridad del Valle del Jordán.

No puede caber duda alguna de que una administración fiduciaria como la propuesta por el presidente Truman y hecha suya por el doctor Magnes es la mejor solución temporal. Tendría la ventaja de impedir el establecimiento de una soberanía cuyo único derecho soberano sería el del suicidio. Propiciaría asimismo un período de enfriamiento de la situación. Podría poner en marcha el proyecto de la Autoridad del Valle del Jordán como empresa de gobierno y

podría crear, para su ejecución, comités locales judeo-árabes bajo la supervisión y los auspicios de una autoridad internacional. Podría nombrar miembros de la intelectualidad judía y árabe para puestos de la administración local y municipal. Y por último, pero no menos importante, la administración fiduciaria, sobre todo el territorio de Palestina, pospondría y posiblemente impediría la partición del país.

Es verdad que muchos judíos no fanáticos de sincera buena voluntad han creído en la partición como una manera posible de resolver el conflicto árabe-judío. A la luz de las realidades políticas, militares y geográficas, sin embargo, esto ha sido siempre una forma de confusión de los deseos con la realidad. La partición de un país tan pequeño significaría, en el mejor de los casos, la petrificación del conflicto, lo que daría como resultado la paralización del desarrollo de ambos pueblos y, en el peor de los casos, una fase temporal durante la que ambas partes se prepararían para continuar la guerra. La propuesta alternativa de un Estado federado, apoyada también recientemente por el doctor Magnes, es mucho más realista; a pesar de que establece un gobierno común para dos pueblos diferentes, obvia la problemática constelación de mayoría-minoría, que por definición resulta insoluble. Una estructura federal, además, habría de apoyarse en unos consejos de base judeo-árabes, lo que significaría que el conflicto judeo-árabe se resolvería en el nivel más bajo y más prometedor de proximidad y vecindad. Un Estado federal, por último, podría ser la vía de paso natural a cualquier estructura federal posterior y de mayor alcance en Oriente Próximo y

en la región mediterránea.

Sin embargo, un Estado federal como el que se propone en el Plan Morrison está fuera de las posibilidades políticas reales del momento. Tal como están ahora las cosas, sería casi tan insensato proclamar un Estado federal sobre las cabezas y contra la voluntad de ambos pueblos como ya lo ha sido proclamar la partición. No es éste, ciertamente, tiempo de soluciones finales; cada paso posible y practicable es hoy un esfuerzo exploratorio cuyo objetivo principal es la pacificación y nada más que eso.

La administración fiduciaria no es un ideal ni una solución eterna. Pero la política raramente ofrece soluciones ideales o eternas. Una administración fiduciaria de las Naciones Unidas sólo podría llevarse eficazmente a cabo si Estados Unidos y Gran Bretaña estuvieran dispuestos a respaldarla, independientemente de lo que ocurriera. Esto no significa necesariamente contraer grandes compromisos militares. Quedan todavía muchas posibilidades de reclutar fuerzas policiales *in situ* si a los actuales miembros del Alto Comité Árabe y de la Agencia Judía se les niega autoridad sobre el país. Pequeñas unidades locales formadas por judíos y árabes bajo el mando de oficiales superiores de países que son miembros de las Naciones Unidas podrían convertirse en una importante escuela de futura colaboración en el gobierno.

Desgraciadamente, en una atmósfera de histeria, semejantes propuestas tienen demasiadas probabilidades de ser

rechazadas como «puñaladas por la espalda» o ideas carentes de realismo.

Pero no son nada de eso; por el contrario, constituyen la única manera de salvar la realidad de la patria judía.

Más allá de cuáles sean las consecuencias del estancamiento actual, los siguientes factores objetivos deberían ser criterios axiomáticos sobre el bien y el mal, lo que es justo y lo que no lo es:

1. El objetivo real de los judíos en Palestina es la consolidación de una patria judía. Ese objetivo nunca ha de sacrificarse a la pseudosoberanía de un Estado judío.

2. La independencia de Palestina se puede alcanzar únicamente con una base sólida de cooperación judeo-árabe. Mientras se siga proclamando por parte de líderes judíos y árabes que «no hay puentes» entre ambas comunidades (como ha manifestado Moshe Shertok), el territorio no puede ser entregado a la prudencia política de sus propios habitantes.

3. La eliminación de todos los grupos terroristas (sin llegar a acuerdos con ellos) y el castigo inmediato de todas las acciones terroristas (y no la mera protesta) constituirán la única prueba válida de que el pueblo judío en Palestina ha recobrado su sentido de la realidad política y de que el liderazgo sionista vuelve a ser lo bastante responsable como para confiarle los destinos del *yishuv*.

4. La inmigración judía a Palestina, limitada en el número y el tiempo, es el único «mínimo irreducible» de la política judía.

5. Un autogobierno local y consejos municipales y rurales judeo-árabes mixtos, a pequeña escala y tan numerosos como sea posible, constituyen las únicas medidas políticas realistas que pueden terminar haciendo posible la emancipación política de Palestina.

Aún no es demasiado tarde.

El valor de la personalidad

Una reseña de Chaim Weizmann: estadista, científico, artífice del Estado judío[*]

Este libro tiene un enorme valor por veinticuatro de sus páginas (enterradas entre una larga serie de contribuciones de calidad irregular, en su mayoría discursos de sobremesa que compiten entre sí con sus superlativos). Esas veinticuatro páginas son del propio Weizmann, la reimpresión de una declaración realizada ante la Comisión Real en Palestina en 1936.

Comienzan con un breve análisis del problema judío, que es definido como la «falta de hogar de un pueblo». Evitando cuidadosamente cualquier comentario teórico, apunta directamente a las necesidades más urgentes de unos seis millones de judíos en Europa central y oriental. Se hace una breve alusión a ciertas «tendencias destructivas en la comunidad judía», contra las cuales Weizmann ha luchado «desde su primera juventud», y se deja una vaga impresión de que el sionismo va aparejado a una lucha contra las tendencias revolucionarias (un viejo argumento, del cual ya

Herzl usó y abusó). Sigue una referencia, igualmente precavida, al desasosiego judío en el mundo occidental.

La segunda parte del discurso comienza con una potente apelación a la historia. Los movimientos mesiánicos —«una forma menos racional del moderno movimiento sionista»— son puestos magistralmente en relación con trescientos años de historia británica durante los cuales «hombres de Estado y teólogos británicos propugnaron el regreso de los judíos a Palestina». Así, la Declaración Balfour surgió de un sentimiento «semireligioso, semiromántico» que podría «haber estado mezclado con otras razones». El análisis de la Declaración Balfour, que Weizmann realiza a continuación, está redactado en términos muy prudentes, evitando cualquier referencia a Palestina *como* un hogar nacional, y refiriéndose en su lugar al hogar nacional *en* Palestina. Con el eslogan de que debiera ser «tan judía como Inglaterra es inglesa», se evaden ciertos asuntos tan controvertidos como la autoadministración o el desarrollo de la independencia política. Solamente cuando alude a cierta opinión británica que reprochaba a los sionistas haber llevado «la escoria de Europa a Palestina», abandona Weizmann —por primera y última vez en todo el discurso— la tranquilidad y la neutralidad calculadas de su presentación: «Si ellos merecen ser definidos como la escoria de Europa, me gustaría que se me contase entre dicha escoria».

Unos pocos párrafos sobre el problema árabe mencionan la cooperación judío-árabe durante la Edad Media y se las apañan para esquivar casi por completo el conflicto judío-árabe contemporáneo. Al mismo tiempo, Weizmann se vuelve muy preciso, actual y detallado cuando se trata de las

cuestiones de la tierra y del trabajo en Palestina. Concluye con el rechazo cortés de un consejo legislativo para Palestina (una propuesta británica que hubiese otorgado automáticamente derechos de mayoría a los árabes) y el deseo igualmente cortés de que la comisión encuentre una vía de salida a las actuales dificultades. Él no toma ninguna iniciativa ni ofrece una propuesta política propia.

Nadie que esté familiarizado con las circunstancias que rodean a esta declaración podría negar que se trata de una obra maestra de moderación, autocontrol y dignidad. Incluso si se dejan fuera de consideración las circunstancias, sigue siendo una lectura impresionante. Exhibe las características más típicas de Weizmann como político, que son las de negociador y diplomático. Esas mismas cualidades, sin embargo, difícilmente dan lugar a la grandeza duradera que muchos de los que realizan contribuciones al libro le atribuyen (algunos porque están impresionados genuinamente y otros porque son víctimas de la vulgar alabanza de los líderes característica de nuestra época).

Sin embargo, este documento no solamente transpira habilidad, diplomacia y buenas maneras; también encarna, de un modo totalmente desapercibido, los dos elementos principales que han formado las convicciones políticas de Weizmann: una fe inquebrantable en Inglaterra («Si no fuese un creyente no podría ser sionista. Y [...] creo en Inglaterra») y una fe igualmente fuerte en que todas las cuestiones políticas no solamente son secundarias a los logros prácticos, sino que, de hecho, se resuelven en el mismo proceso de plantar y construir. En cierta ocasión llegó a pensar en la formación de un ejército judío en

Palestina, a pesar de la prohibición política, mediante un reclutamiento paciente «hombre a hombre». Los recientes acontecimientos políticos no han hecho tambalear su confianza en ninguno de estos dos principios, lo que resulta sorprendente solamente cuando se considera que en términos realistas, la presente situación en Palestina, pero no si se cae en la cuenta de lo bien que estos principios se complementan mutuamente.

El éxito de Weizmann —probablemente, el mayor éxito alcanzado por un judío en nuestra época— no se basa tanto en sus convicciones políticas (un tanto estereotipadas) como en sus dotes sociales, nada comunes. Su extraordinario sentido para los ambientes constituye el secreto de su «carácter inglés», en palabras de Norman Angell, además de la fascinación y el ingenio. Su influencia política en Inglaterra se halla firmemente asentada en su posición en la alta sociedad, por la que es recibido en régimen de igualdad. En este, como en otros aspectos, solamente se le puede comparar con Benjamin Disraeli, y ciertamente no es un accidente que ambos personajes conquistasen a la sociedad exactamente con la misma arma: presentar su condición judía como un signo de distinción y saber cómo ataviarse con ella (en una sociedad aristocrática fundada en la distinción por nacimiento).

Resulta obvio que esta carrera ejerce una fuerte atracción sobre la imaginación popular. Su éxito universal con los judíos —tanto amigos como enemigos— casi se puede explicar con los títulos que Sholem Asch y Jacob Fishman han dado a sus artículos en este libro: «Se presentará ante reyes» y «[…] como el resto de nosotros». El gran logro de

Weizmann en el mundo judío y en todas partes es haber asimilado su origen de judío ruso a su posición social efectiva, de un modo tal que ambos elementos resultan transparentes en su comportamiento en todo momento.

El libro en cuestión aburre al lector con superabundantes alabanzas e hipérboles completamente ajenas a la personalidad de Weizmann: se le compara con los grandes hombres, desde Abraham hasta Lenin. Una edición descuidada no ha podido eliminar las numerosas repeticiones de las mismas anécdotas. Incluso los mejores artículos adolecen de una falta general de razón o de calidez. Uno se pregunta si la culpa es de los contribuyentes al libro, aparentemente elegidos por sus distinguidos nombres más que por ser compañeros de armas, o si la razón para ello no se halla en la curiosa personalidad del propio retratado, cuya mayor cualidad, la fascinación, es por su propia naturaleza transitoria.

1945

Vía única hacia Sión

Una reseña de Ensayo y error: la autobiografía de Chaim Weizmann

La gran atracción de esta narración personal de cincuenta años de historia descansa en una de esas afortunadas coincidencias en las que la biografía y la historia coinciden. El doctor Chaim Weizmann puede hablar de su infancia en Rusia según los términos del movimiento Chibath Sión (precursor del sionismo), de su primera edad adulta en Alemania y Suiza según los términos de los primeros congresos sionistas en Basilea, de su madurez en Inglaterra según los términos de la Declaración Balfour y del Mandato británico en Palestina, y de este último año, cuando se sentó para contar la historia de la búsqueda de un solo objetivo durante toda la vida, según los términos de su victoria: el Estado de Israel.

Toda la narración rebosa una determinación testaruda por no perder nunca dicha identificación, a pesar del hecho de que el establecimiento de un Estado judío tuvo lugar con la derrota de los principios más queridos por el doctor

Weizmann: la cooperación con Gran Bretaña (la piedra angular de su política exterior) y la insistencia en el «camino duro» y lento, en la primacía del trabajo práctico de los pioneros sobre las acciones políticas (el fundamento de su política exterior). Tal vez ninguna otra cosa ilustra mejor su gran habilidad política que el modo en el que trata una situación que le ha sido arrebatada de entre las manos por sus viejos oponentes políticos, a los que rara vez menciona por su nombre, aunque procura traer a la memoria sus viejas advertencias contra los «atajos» y los peligros de «pretender vivir en una suerte de milagro continuo». El doctor Weizmann deja bien claro que no considera su autobiografía como una última declaración de búsqueda, realizada al final de su vida y escrita para la eternidad. Por el contrario, es la historia que un hombre, temporalmente expulsado de la arena política, escoge contar en este momento particular y con ciertos objetivos políticos.

El propósito político del libro es evidente, y anima cada página. No es sino algo natural que ocasionalmente entre en conflicto con la verdad histórica. De hecho, el sector más notablemente probritánico del sionismo perdió su importancia cuando se otorgó el mandato a Gran Bretaña. Por razones oportunistas, el doctor Weizmann minimiza el papel del sionismo centroeuropeo —específicamente alemán y austríaco—, que tuvo la extraña desgracia de sufrir la derrota mediante la realización de sus propios objetivos y el cumplimiento de sus propias profecías (los sionistas alemanes, que rechazan del modo más radical la diáspora judía, sufrieron una pérdida tan irreparable de prestigio en Palestina con la llegada de Hitler al poder como los judíos

alemanes en otros países de refugio). Resulta característico del tipo de realismo del doctor Weizmann que nunca considere como asunto suyo hacer justicia a esta inevitable injusticia histórica, a pesar de que su propio partido en Palestina, los Sionistas Progresistas, se compone casi en su totalidad de inmigrantes centroeuropeos.

La misma tendencia a reorganizar los hechos por mor del argumento político queda patente en su análisis de la Declaración Balfour. Al objeto de justificar, en una situación completamente distinta, su larga y casi exclusiva orientación británica, insiste repetidamente en que «Inglaterra sentía que no tenía nada que hacer en Palestina salvo como parte del plan para la creación de una patria judía», y que la única oposición a la Declaración Balfour provino del señor Montagu y de otros judíos asimilados e influyentes. Con todo, su propia presentación contiene una refutación de ambas afirmaciones: las negociaciones comenzaron a fin de que «Palestina cayese dentro de la esfera británica de interés» y con el argumento sobre «la importancia de una Palestina judía en el esquema imperial del asunto»; y la administración colonial es descrita como proárabe y antijudía desde el comienzo del mandato.

Tales inconsistencias, sin embargo, constituyen solamente el reverso de los grandes dones políticos del doctor Weizmann: su habilidad para ajustarse a las circunstancias, para encontrar llamativos eslóganes políticos sin pararse a pensar, su talento para replicar rápida e incisivamente y para tratar con personas de todas las clases y de todos los países. Tales dones explican la extraordinaria carrera de este hombre, que logró ganar su posición entre

los hombres más destacados de su tiempo y, lo que es aún más difícil, su lugar en la sociedad británica como persona completamente independiente y sin ayuda de nadie, algo que, con la excepción de Benjamin Disraeli, nadie había conseguido antes. Sin embargo, tan significativo para el carácter del hombre como su extrema adaptabilidad y flexibilidad es un núcleo duro de resolución inquebrantable. No se trata solamente de que, como él mismo dice, pocas cosas le hayan interesado además del sionismo y la química, sino que además todas las cosas y todas las personas que se fue encontrando a lo largo de una vida larga y rica fueron consideradas y, por decirlo así, clasificadas de acuerdo con este único propósito. Para él, la ciencia no es la búsqueda eterna de la verdad, sino la necesidad urgente de «hacer algo práctico», un instrumento para una tarea bien definida: la construcción de Palestina ante todo, pero también la posibilidad de la independencia financiera a la que le debe tanto su éxito político y, por último, aunque no menos importante, su inmejorable billete de entrada en el mundo internacional.

De este modo, lo que emerge de las páginas de esta autobiografía no es, en modo alguno, una vida dividida entre los intereses políticos y los científicos, dolorosamente desgarrada entre las pasiones del estudioso y del político. De hecho, resulta difícil ser testigo de una forma de vida tan completamente orgánica e integrada como la de Chaim Weizmann, cuya dirección principal quedó fijada en la primera infancia y que nunca fue interrumpida por el impacto de experiencias personales o de sucesos históricos. Los hechos más notables de su vida privada —el matrimonio,

los hijos, la muerte de uno de ellos, la enfermedad ocular de sus últimos años— son mencionados con una curiosa sobriedad, como si el único propósito de su vida nunca le hubiese dejado suficiente tiempo libre para aplicar su talento a las formulaciones de su experiencia personal. ¿Pudiera ser esa la razón por la que este libro, que resulta ser una lectura enormemente llamativa y gratificante, carece por completo de esa dimensión de profundidad que hubiese podido conferirle su grandeza?...

1949

El fracaso de la razón

La misión de Bernadotte

En las semanas transcurridas desde el asesinato del mediador de las Naciones Unidas en Palestina la situación no ha dejado de deteriorarse. La tensa tregua ha tocado su fin, la autoridad de las Naciones Unidas se ha hecho más débil y el poder popular de los extremistas de ambos bandos ha venido aún más a primer término. No se ha capturado a los asesinos, y los miembros del grupo Stern, que habían sido capturados por el gobierno israelí en los días siguientes al *attentat*, se han aprovechado de su estancia en prisión para demostrar al mundo que incluso la policía del Estado de Israel simpatizaba con los terroristas y estaba dispuesta a fraternizar con ellos.

La actitud del gobierno de Israel hasta este momento ha sido equívoca y confusa. A las moderadas declaraciones del ministro de Exteriores Moshe Shertok, inmediatamente después del asesinato, siguió una declaración del primer ministro Ben Gurion al Consejo de Estado de Israel, de acuerdo con la cual «el destino de Israel se decidirá en

Palestina, bien mediante la batalla o bien mediante negociaciones de paz entre los árabes e Israel, y no en las salas de conferencias de las Naciones Unidas en París».

Sin embargo, cuando, bajo la conmoción del asesinato, una creciente coordinación de las políticas británica y estadounidense en Palestina resultó en un apoyo común a las propuestas de Bernadotte a las Naciones Unidas, Shertok anunció repentinamente que su gobierno estaría dispuesto a «tomar en consideración una "confederación" en la que Estados soberanos plenamente independientes trabajasen juntos». Eso es algo que nadie, salvo el doctor Magnes y el grupo Ihud en Palestina, había propuesto antes, y cuyo concepto coincide con las propuestas de paz que Bernadotte había esbozado en su primer informe a las Naciones Unidas al final de la primera tregua, pero que se había visto forzado a abandonar completamente, en parte debido a la actitud completamente negativa del señor Shertok.

Por otro lado, la declaración más reciente de Shertok es el único rayo de esperanza en la presente situación. Una Palestina confederada es, en efecto, la única alternativa al control internacional que los poderes occidentales se verán forzados a imponer debido al enorme interés que tienen en que se alcance la paz en Oriente Próximo. Tampoco cabe dudar que, en este caso, los intereses imperialistas dominarán de nuevo los destinos de ambos pueblos. Tan sólo una confederación y la garantía de una cooperación permanente, ejecutada políticamente, y no la soberanía nacional, ofrece, una solución con la que se puedan salvaguardar los verdaderos intereses nacionales de ambos pueblos.

En el caso de que las Naciones Unidas estuviesen de acuerdo con el análisis final de la situación realizado por el conde Bernadotte y aceptasen sus conclusiones, tendrían que distanciarse de su decisión original del 29 de noviembre de 1947 en un punto decisivo. La decisión original se había basado en la suposición de que no sería necesaria ninguna fuerza externa para establecer el Estado de Israel en Palestina, y que la partición liquidaría definitivamente el Mandato o cualquier otro tipo de supervisión internacional. Sin embargo, Bernadotte recomendó un tipo de administración de las Naciones Unidas, en la forma de una «Comisión de Reconciliación para Palestina», que durante un tiempo limitado tendría los derechos y los deberes normalmente vinculados a un gobierno delegado.

Ésta sería la primera vez que un organismo internacional se encargase de gobernar directamente un territorio específico, y el éxito de un experimento tal es muy incierto, pues las ventajas de una autoridad internacional directa (mayor neutralidad y carencia de intereses nacionales específicos) quedarían contrarrestadas por las dificultades permanentes de ejecución. Si un soldado británico, con una larga tradición imperialista, encontraba difícil «morir por Palestina», un miembro de una fuerza policial internacional probablemente lo encontraría inaceptable, mientras que las poblaciones locales han demostrado que saben cómo morir por sus causas.

Pero si las Naciones Unidas decidiesen asumir esta pesada responsabilidad, al menos habrían hecho todo lo posible para evitar el riesgo de la pérdida importante de prestigio moral que acompañaría a una administración

internacional. La misión del mediador de las Naciones Unidas no tenía otro objetivo que el de alcanzar un acuerdo que evitase, mediante una mediación del conflicto apoyada internacionalmente, cualquier gobierno internacional permanente. Si el intento resultase ser fútil, y si las Naciones Unidas aceptasen el establecimiento de una «Comisión de Reconciliación para Palestina», ello podría muy bien servir de precedente desafortunado y llevar a las Naciones Unidas a reconsiderar el difunto sistema de mandatos de la Sociedad de Naciones. La elección del conde Bernadotte para esta misión, el modo en que desarrolló e interpretó su tarea, ha situado el experimento, a pesar de su final infeliz, en el nivel más alto posible. Puesto que la última palabra de este hombre razonable e infatigable fue que la razón y el compromiso resultan impracticables en un futuro cercano, realmente parece como si la única alternativa a los peligros de una administración de las Naciones Unidas fuese (para la comunidad internacional y, especialmente, para los poderes occidentales) el peligro aún mayor de una guerra judío-árabe.

La importancia política del último informe de Bernadotte a las Naciones Unidas se basa principalmente en su distancia respecto a sus propuestas iniciales en favor de un asentamiento en Palestina, hechas al final de la primera tregua. Su convicción anterior respecto a la existencia de un «denominador común» entre las dos partes, a saber, la toma de conciencia de que ambas tendrán que vivir en paz tarde o temprano, cedió el paso a una descripción de cómo él «ha

luchado sin cesar por encontrar una base común», ha «hecho abundante uso tanto de la razón como de la persuasión» y, con todo, no ha encontrado en ninguna parte base alguna para la discusión, y mucho menos para el acuerdo. La insistencia anterior en un espíritu de mediación que excluyese la «imposición» y el «dictado de decisiones» es suplantada por la apelación a la «acción inmediata por parte de la Asamblea General» y del Consejo de Seguridad, y por la esperanza de que la «presión moral» fuerce a ambas partes a respetar la decisión mayoritaria de las Naciones Unidas. Los principios que las primeras propuestas habían trazado como un «marco de referencia razonable» para una paz negociada —las fronteras deberán ser negociadas y no impuestas, la unión económica deberá contar con algún tipo de ejecución política, la inmigración se deberá limitar una vez transcurridos dos años— son abandonados. Sin embargo, las sugerentes tentativas que él había agregado al informe original y que denominaba «puramente opcionales», y que constituían más una enumeración de temas de discusión que verdaderas sugerencias, forman ahora el verdadero núcleo de sus recomendaciones finales. Parece que Bernadotte se tomó muy en serio la sugerencia del señor Shertok de que «reconsiderase por completo su enfoque del problema», si bien lo hizo de un modo que el señor Shertok probablemente no había previsto.

La razón por la que Bernadotte modificó su enfoque sobre la cuestión palestina no se debe a que sus primeras sugerencias fuesen repudiadas por ambas partes; esto era algo con lo que ya contaba. Tampoco esperaba que ninguna de las dos partes se tomase la molestia de proponer

sugerencias propias. Por el contrario, ambos lados se obcecaron cada vez más en ignorar completamente el punto de vista del otro. Los árabes siguieron pidiendo un Estado árabe unitario con vagas previsiones de cara a una minoría judía; los judíos dijeron que ya no se consideraban sujetos ni a las fronteras de las Naciones Unidas ni a la unión económica, que «deben dejarse ahora a la discreción libre y sin trabas del gobierno de Israel».

Las recomendaciones del segundo informe, en efecto, conceden al nuevo Estado de Israel todos los accesorios de la soberanía (bajo la supervisión de las Naciones Unidas). Las fronteras serían impuestas: el intercambio del Negev por la Galilea occidental (una gran pérdida para el Estado judío, que necesita áreas para la colonización, y para Palestina, cuyos desiertos pueden ser transformados en fértiles tierras solamente con la habilidad, el trabajo y el capital judío); Haifa y Lydda se convertirían en puertos libres de mar y aire respectivamente; y Jerusalén, cuya pertenencia al territorio árabe había sido sugerida de manera tentativa por Bernadotte, estaría bajo control de las Naciones Unidas, y por su valor estratégico y simbólico para Palestina se convertiría en el centro de control internacional de todo el país. La unión económica se considera como algo ya «superado y revisado irrevocablemente por los hechos reales de la reciente historia palestina», esto es, principalmente por la determinación árabe de no cooperar y el tratamiento judío del problema de los refugiados árabes. Se concedería la inmigración libre, pues, supuestamente, las Naciones Unidas «se encargarían de proporcionar una seguridad especial para que las fronteras entre los territorios árabes y judíos sean

respetadas y mantenidas», y el control internacional restringiría automáticamente la inmigración a los límites de la capacidad económica de absorción.

La diferencia decisiva entre el espíritu del primer informe y del segundo descansa en la respuesta distinta a la cuestión política de quién gobernará Palestina. En el primer informe todo señala hacia la convicción firme de Bernadotte de que la paz se logrará solamente acercando a los dos pueblos, mediante un compromiso que sería prácticamente independiente de cualquier poder internacional de terceros. En el segundo informe, en cambio, todo señala hacia la dirección contraria: un verdadero autogobierno sin control internacional sería desastroso, y una de las principales tareas de la supervisión internacional de ambas partes sería «la de crear una amplia separación mediante zonas desmilitarizadas bajo supervisión de las Naciones Unidas».

Lo que realmente proponía Bernadotte en su segundo informe y en sus conclusiones es un tipo de dictadura de la razón. Pues, si bien él finalmente, y en gran medida contra su voluntad, había tomado conciencia de la imposibilidad de razonar con cualquiera de las partes, no había modificado su apreciación de los «factores vitales» implicados en la situación. Él había «removido Roma con Santiago» para persuadir a los judíos y a los árabes de que aceptasen la realidad en la que viven. Había dicho a los árabes que existía un Estado judío que había sido reconocido por la mayoría de los grandes poderes y que no había ninguna buena razón para asumir que no fuese a seguir existiendo; había insistido

en que la partición de Palestina se basaba en el hecho de que «los judíos habían sido siempre, como son, de hecho, ahora, una cultura y una comunidad política completamente separada». Había dicho a los judíos que el suyo era «un pequeño Estado precariamente asentado en una plataforma litoral, con su espalda contra el mar y enfrentándose desafiantemente por tres de sus lados a un mundo árabe hostil»; les había avisado de que «la reacción violenta del mundo árabe [...], es también un factor vital en la ecuación», y que su desarrollo e incluso su supervivencia «debe depender en muy gran medida, a largo plazo, del cultivo de relaciones pacíficas y de confianza mutua con los vecinos Estados árabes, cuya apabullante superioridad de población empequeñece hasta la insignificancia cualquier población total a la que el Estado judío pueda aspirar». Tales hechos son, en efecto, sobresalientes, y conforman los factores vitales de la situación para cualquiera, excepto para las dos partes en conflicto, que prefieren creer que existe una conspiración para frustrar sus ambiciones, en lugar de reconocer el hecho simple de que Palestina está siendo habitada por dos pueblos distintos.

Bernadotte sabía que «una unidad territorial, política y económica sería altamente deseable», y que «a falta de una unidad completa tal, algún tipo de unión política y económica constituiría una alternativa razonable». Pero se dio cuenta de que «el presente antagonismo entre las comunidades árabe y judía hace impracticable [...] la aplicación de un acuerdo tal». Lo que él había aprendido en los tres meses siguientes a sus primeras propuestas de paz, durante sus negociaciones en Tel Aviv, Amman, El Cairo,

Damasco y Beirut fue que el verdadero denominador común entre las dos comunidades era la firme convicción de que tan sólo la fuerza, y no la razón, decidiría su conflicto.

La principal preocupación de Bernadotte era la paz. Pacifista por convicción, él sentía que las Naciones Unides le habían pedido detener una guerra en Oriente Próximo a cualquier precio. Si era verdad que la fuerza era el único argumento al que tanto árabes como judíos prestarían oídos, entonces la fuerza debía ser ejercida por la comunidad internacional a fin de evitar la guerra. Si la fuerza era el único marco de referencia aceptado, entonces, de cualquier modo, no había que preocuparse por «acuerdos formales» que, aunque «altamente deseables», ya no eran considerados por él como «indispensables para un compromiso de paz». Las Naciones Unidas, y especialmente el bloque occidental, difícilmente tienen otra alternativa aparte de desbancar la imprudente tozudez de ambos pueblos, que o bien no comprenden o bien no toman en cuenta las consecuencias de sus acciones en el contexto más amplio de la política internacional.

Bernadotte ha sido acusado por los judíos de ser un agente británico, y por los árabes de ser un agente sionista. Claro está, él no era el agente de nadie, ni siquiera de las Naciones Unidas en sentido estricto, puesto que no se consideraba atado por las previsiones textuales de la decisión de las Naciones Unidas del 29 de noviembre de 1947. La cuestión es que estas denuncias, precisamente por su carácter absurdo, muestran muy a las claras un cierto modo de pensar que, con objeto de escapar de la realidad y de la verdad, busca en todas partes motivos ulteriores y

conspiraciones secretas. Lo que ni los judíos ni los árabes pueden ya comprender es que puede existir, incluso en nuestro mundo, un hombre independiente, sin prejuicios y sin interés personal, y aun así apasionadamente interesado en el estado de cosas internacional. Ensordecidos por el ruido incesante de la propaganda, ya no pueden distinguir la voz de la integridad; y, encendidos por su propio fanatismo, se han vuelto insensibles al verdadero calor del corazón. Bernadotte, el agente de nadie, sufrió la muerte de un héroe de la paz cuando fue asesinado por los agentes de la guerra.

1948

Sobre la «colaboración»

Octubre de 1948

Muy señor mío:

El número de agosto de *Jewish Frontier* traía un artículo de Ben Halpern, «The Partisan in Israel», en el que, juntamente con Robert Weltsch y Ernst Simon, atacaba mis opiniones políticas y a mis motivos personales. Como quiera que el ataque del señor Halpern a lo segundo se basaba en una exploración injustificada y ciertamente inesperada de mi «subconsciente», no creo necesario responderle. No obstante, algunos de los puntos de naturaleza política que el mencionado artículo abordaba parecen lo bastante pertinentes como para merecer mayor atención.

El señor Halpern tiene razón al decir que existe una oposición a la actual política sionista que se basa, por un lado, en un análisis a largo plazo de la posición judía en Oriente Próximo y, por otro, en un recelo moral y político frente a toda actitud de chovinismo racial, y que esa oposición no será silenciada ni refutada en las cambiantes constelaciones de circunstancias del momento. También

tiene razón al decir que las prevenciones manifestadas por algunos miembros de esa oposición, y especialmente por mí, se han demostrado afortunadamente infundadas hasta el momento.

No creo que haya llegado el momento de examinar el complicadísimo y peligrosísimo trasfondo político de las victorias militares del Estado de Israel. Aun sin semejante análisis, no habría de hacer falta ninguna interpretación «metafísica» para entender la diferencia de énfasis e importancia que hay entre unos cuantos éxitos militares logrados en un pequeño país contra soldados mal armados y mal entrenados y la sólida oposición amenazadora de muchos millones de personas repartidas por los territorios que van desde Marruecos hasta el océano Índico. Esta y otras constelaciones similares de factores constituyen la realidad a largo plazo, que ciertamente no es menos «real» que lo que ocurre en Jerusalén o en Galilea. Lo malo de la realidad es que, sin hallarse en un mundo trascendente, hay momentos en que no la tenemos delante de nuestras narices.

Lo que el señor Halpern, al igual que muchos de nuestros interesados intelectuales, no comprende es que en política nos las habemos con advertencias y no con profecías. Si yo fuera lo bastante estúpida y adocenada como para desempeñar el papel de profeta, ciertamente debería también estar contenta de compartir su eterno destino, que es el de demostrar una y otra vez estar equivocado, excepto en el momento decisivo, cuando ya es demasiado tarde.

Mucho más atinados que esta controversia sobre «realismo» son los párrafos del artículo de Halpern que tratan de la diferencia entre el «tipo del partisano» y el

«tipo del colaboracionista». (En este punto, el señor Halpern emplea el método weberiano de construir *idealtypen*,[*] con lo que prueba hasta qué punto parece difícil evitar «un tipo de razonamiento que [es] [...] esencialmente metafísico».) El término «colaboracionista» es, por supuesto, peyorativo: Halpern, sin embargo, restablece su significado neutro y literal. En efecto, es verdad indiscutible que todas las personas que él ataca se han visto implicadas, de una manera u otra, en la relación entre el *yishuv* y el mundo externo y han buscado constantemente países, personas e instituciones con las que uno pudiera colaborar. Tal ha sido especialmente el caso del notable esfuerzo del doctor Magnes por lograr un acuerdo judeo-árabe como base para cualquier solución del problema palestino. Halpern descalifica, por supuesto, al grupo Ihud como carente de sentido práctico. Sin embargo, la reciente propuesta de una Confederación de Palestina formulada por el doctor Magnes es conforme a algunas de las ideas fundamentales contenidas en las propuestas de paz del conde Bernadotte del 4 de julio. ¿Cree el señor Halpern que el mediador era un hombre sin ningún sentido práctico?

La cuestión central en esta controversia es realmente la de saber si uno desea colaborar o no. Y esta cuestión, una vez más, está ligada a una vieja y problemática cuestión de la política sionista, a saber, el problema de la distinción entre amigos y enemigos. Cuando, en la década de 1930, la Agencia Judía concluyó un «Acuerdo de Traslado» con la Alemania nazi, se planteaba el problema de la mencionada distinción. El sionismo oficial pensaba que el acuerdo era una medida sensata, pues hacía posible el traslado de parte

de los bienes judíos de Alemania a Palestina en forma de mercancías alemanas. El acuerdo fue duramente criticado por un gran número de judíos porque, desde un punto de vista político a largo plazo, parecía poco juicioso que un organismo político judío hiciera tratos con un gobierno antisemita. Un error de juicio parecido, si bien en sentido opuesto, es el que subyace a los conflictos básicos entre el sionismo oficial y su actual oposición «colaboracionista», error que ha llevado al señor Halpern a una interpretación completamente errónea de mi análisis de la actitud de todo o nada. En efecto, si Gran Bretaña fuera un enemigo de los judíos, como la Alemania nazi, la actitud de todo o nada estaría justificada. El asunto es precisamente que, en el día de hoy, una especie de histeria general impone políticas de todo o nada a un mundo moderadamente amistoso. Eso es el chovinismo; tiende a dividir el mundo en dos mitades, una de las cuales es la nación de uno, a la que el destino, la mala voluntad o la historia han enfrentado a todo un mundo de enemigos.

Ni los árabes ni los británicos son enemigos contra los que esté justificada una actitud de todo o nada. Con ambos tendremos que vivir en paz. La lucha en Palestina tiene lugar en un amplio marco internacional, y la correcta distinción entre amigo y enemigo será un asunto de vida o muerte para el Estado de Israel. Las cambiantes oportunidades del momento están difuminando peligrosamente tan fundamentales distinciones. El programa de la izquierda laborista en Israel con respecto a Rusia, por un lado, y con respecto a Inglaterra, por el otro, es un caso paradigmático.

Ésta es también una de las razones por las que la actitud

de «partisano» no puede generalizarse, por muy tentadora que pueda resultar la entusiasta descripción que de ella hace el señor Halpern. Un análisis más atento mostraría fácilmente que, en el momento en que el «partisano» recibe el apoyo que brinda la maquinaria del poder del Estado, se convierte en aquel tipo de «soldado político» que conocemos ya demasiado bien en todos los Estados totalitarios. Lo que más necesitará el nuevo Estado de Israel son ciudadanos responsables (el «tipo del *citoyen*», por emplear el lenguaje del señor Halpern), que no pierdan sus cualidades de pioneros y que, tras haber perdido su fe en las ideologías internacionalistas, puedan adquirir una perspectiva internacional más sobria y más justa sobre el mundo que todavía les rodea.

Hannah Arendt

Un nuevo partido palestino

La visita de Menachem Begin y los objetivos del movimiento político en cuestión[*]

Uno de los fenómenos políticos más preocupantes de nuestro tiempo es la emergencia, en el recientemente creado Estado de Israel, del Partido de la Libertad (Tnuat Haherut), un partido político muy similar a los partidos Nazi y Fascista en cuanto a su organización, métodos, filosofía política y atracción social. Se formó con los miembros del antiguo Irgun Zvai Leumi, una organización en Palestina terrorista, de derechas y chauvinista.

La actual visita de Menachem Begin, líder de este partido, a Estados Unidos está calculada obviamente para transmitir la impresión de un apoyo estadounidense a dicho partido en las próximas elecciones israelíes, y para cimentar los lazos políticos con los elementos sionistas conservadores en Estados Unidos. Muchos estadounidenses de reputación nacional han prestado sus nombres para dar la bienvenida a esta visita. Resulta inconcebible que aquellos que se oponen al fascismo en todo el mundo, en caso de haber sido

informados correctamente de los objetivos y del historial político del señor Begin, puedan sumar sus nombres y su apoyo al movimiento que él representa.

Antes de que se cause un daño irreparable mediante contribuciones económicas, manifestaciones públicas de apoyo a Begin y la creación en Palestina de la impresión de que un gran sector en Estados Unidos apoya a los elementos fascistas en Israel, el público estadounidense debe ser informado del historial y de los objetivos del señor Begin y de su movimiento.

Las declaraciones públicas del partido de Begin no constituyen indicación alguna de su verdadera naturaleza. Ahora hablan de la libertad, la democracia y el antiimperialismo, mientras que hasta hace poco predicaban la doctrina del Estado fascista. Es por sus acciones como este partido terrorista muestra su carácter real; por sus acciones pasadas podemos juzgar lo que se puede esperar de él en el futuro.

Ataque a un pueblo árabe

Un ejemplo impactante fue su conducta en el pueblo árabe de Deir Yassin. Este pueblo, situado lejos de las carreteras principales y rodeado por territorios judíos, no había tomado partido en la guerra, e incluso había combatido a los grupos árabes que pretendían usarlo como base. El 9 de abril el *New York Times* informó de que grupos terroristas habían atacado este pueblo pacífico, que no era un objetivo militar en la

contienda, asesinado a la mayoría de sus habitantes —240 hombres, mujeres y niños— y retenido a unos cuantos de ellos con vida para hacerlos desfilar como prisioneros por las calles de Jerusalén. La mayor parte de la comunidad judía quedó horrorizada por el hecho, y la Agencia Judía envió un telegrama pidiendo disculpas al rey Abdullah de Transjordania. Pero los terroristas, lejos de avergonzarse de sus actos, se enorgullecieron de esta masacre, le dieron amplia publicidad e invitaron a los corresponsales extranjeros en el país a contemplar los cadáveres apilados y los destrozos generales en Deir Yassin.

El incidente de Deir Yassin ejemplifica el carácter y las acciones del Partido de la Libertad.

Dentro de la comunidad judía ellos han predicado una mezcla de ultranacionalismo, misticismo religioso y superioridad racial. Al igual que otros partidos fascistas, han acostumbrado a romper huelgas y han presionado a favor de la destrucción de los sindicatos libres. En su lugar, ellos han propuesto la creación de sindicatos corporativos sobre el modelo del fascismo italiano.

Durante el último año de violencia esporádica antibritánica el IZL y el grupo Stern inauguraron un reino del terror en la comunidad judía palestina. Hubo profesores linchados por pronunciarse contra ellos, y varios padres fueron asesinados por no permitir que sus hijos se les uniesen. Mediante métodos mafiosos, con palizas, rotura de ventanas y robos generalizados, los terroristas han intimidado a la población y han recaudado un enorme tributo.

Las personas del Partido de la Libertad no han tenido

papel alguno en los logros constructivos en Palestina. No han reclamado ninguna tierra, no han construido ningún asentamiento y no han hecho sino quitar mérito a las actividades de defensa judía. Sus muy publicitados esfuerzos migratorios fueron mínimos, principalmente destinados a traer compatriotas fascistas.

Discrepancias descubiertas

Las discrepancias entre las descaradas afirmaciones que ahora realizan el señor Begin y su partido, y el historial de sus actuaciones pasadas en Palestina, llevan la marca de un partido político nada ordinario. Éste es el sello inconfundible de un partido fascista, para el que el terrorismo (contra judíos, árabes y británicos por igual) y la tergiversación son los medios y un «Estado del Führer», el objetivo.

A la luz de las anteriores consideraciones resulta imperativo que la verdad sobre el señor Begin y su movimiento sea conocida en este país. Ello resulta tanto más trágico cuando los altos líderes del sionismo en Estados Unidos no han querido hacer campaña contra los esfuerzos de Begin, o ni siquiera exponer a sus propios integrantes los peligros para Israel que se derivan del apoyo a Begin.

Los abajo firmantes, por tanto, quieren de esta manera presentar públicamente unos pocos hechos relevantes concernientes a Begin y a su partido, así como animar a todos los interesados a que no apoyen esta última manifestación del fascismo.

1948

Tercera parte

La década de 1950

¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?

Enero de 1950[1]

La paz en Oriente Próximo es esencial para el Estado de Israel, para la población árabe y para el mundo occidental. La paz, como algo distinto de un armisticio, no puede imponerse desde fuera, sólo puede ser el resultado de las negociaciones, del mutuo compromiso y del eventual acuerdo entre judíos y árabes.

El asentamiento judío en Palestina puede convertirse en un factor muy importante para el desarrollo de Oriente Próximo, pero siempre seguirá siendo una pequeña isla en medio de un mar árabe. Aun en el caso de que se produzca un máximo de inmigración durante un largo período, el contingente de posibles ciudadanos de Israel queda limitado a dos millones, aproximadamente, cifra que sólo podría aumentar sustancialmente si se produjeran acontecimientos catastróficos en Estados Unidos o en la Unión Soviética. Dado, no obstante (aparte de que semejante giro de los acontecimientos es poco probable), que el Estado de Israel debe su existencia misma a esas dos potencias mundiales, y

puesto que el fracaso en lograr un auténtico entendimiento judeo-árabe hará depender todavía más su supervivencia de la continuada simpatía y apoyo de una u otra superpotencia, una catástrofe judía en los dos grandes centros restantes de población judía en el mundo llevaría casi inmediatamente a una catástrofe en Israel.

Los árabes han sido hostiles a la construcción de una patria judía casi desde el principio. El levantamiento de 1921, el pogromo de 1929, los disturbios de 1936 a 1939 han sido los hitos más destacados de la historia de las relaciones entre árabes y judíos bajo mandato británico. Era lógico que la evacuación de las tropas británicas coincidiera con el estallido de una guerra judeo-árabe; y es de destacar lo poco que el hecho consumado de la creación del Estado de Israel y las victorias judías sobre los ejércitos árabes han influido en la política árabe. Pese a todas las esperanzas en sentido contrario, parece como si el *único* argumento que los árabes son incapaces de comprender fuera el de la fuerza.

Por lo que se refiere a las relaciones judeo-árabes, la guerra y las victorias israelíes no han cambiado ni resuelto nada. Cualquier arreglo que no signifique una paz auténtica dará tiempo a los árabes de hacerse más fuertes, de superar las rivalidades entre sus Estados, posiblemente de fomentar cambios revolucionarios de naturaleza social, económica y política. Es probable que dichos cambios en el mundo árabe se produzcan en cualquier caso, pero la cuestión es si estarán inspirados por el espíritu de revancha y cristalizarán en torno a una común hostilidad hacia Israel, o bien si se verán propiciados por una comprensión de los intereses comunes y cristalizarán en torno a una estrecha cooperación

económica y política con los judíos, el pueblo más avanzado y occidentalizado de la región. La reticencia árabe, por un lado, a iniciar conversaciones directas de paz y la (implícita) admisión de que pueden llegar a preferir una paz impuesta por una potencia exterior, así como el tratamiento israelí del problema de los refugiados, por otro lado, hablan en favor de la primera posibilidad. Pero todas las consideraciones de interés propio de ambos pueblos hablan en favor de la segunda. Por supuesto, estas razones son débiles en un siglo en que las cuestiones políticas no están ya determinadas por el sentido común y en que los representantes de las grandes potencias se comportan a menudo más como tahúres que como estadistas.

A estas consideraciones generales hay que añadir las lecciones de irresponsabilidad que acompañaron el sistema del mandato. Durante veinticinco años, los pueblos de Palestina pudieron encontrar en el gobierno británico el apoyo a la estabilidad suficiente para sus propósitos constructivos en general y sentirse libres de recrearse en todo tipo de conductas emotivas, nacionalistas e ilusorias. Los estallidos ocasionales, aun cuando contaron con un apoyo popular casi unánime (por ejemplo, los disturbios de 1936 a 1939 que fueron precedidos por una exitosa huelga general árabe, o la lucha judía contra la mano de obra árabe en 1935 y 1936, que contó con el apoyo de la práctica totalidad de la población judía), no condujeron a nada más serio que a otra comisión de investigación o a otro turno del complicado juego de la política imperialista británica.

Es completamente natural que en una atmósfera en la que nada era demasiado serio, ambas partes se volvieran

cada vez más implacables, se sintieran cada vez más inclinadas a considerar sólo sus propios intereses y a olvidarse de las realidades vitales del país en su conjunto. Así, los árabes dejaron de tener en cuenta el rápido crecimiento de la fuerza judía y las consecuencias a largo plazo del desarrollo económico, en tanto que los judíos ignoraron el despertar de los pueblos coloniales y la nueva solidaridad nacionalista surgida en el mundo árabe, desde Irak hasta el Marruecos francés. En la esperanza o en el odio, ambos pueblos han centrado su atención tan exclusivamente en los británicos que se han ignorado prácticamente el uno al otro: los judíos olvidaron que los árabes, no los ingleses, eran la realidad permanente en la política de Oriente Próximo, y los árabes olvidaron que los colonos judíos, y no las tropas británicas, tenían la intención de quedarse en Palestina.

Los británicos, por otro lado, estaban bastante satisfechos con este estado de cosas, porque impedía un acuerdo efectivo entre judíos y árabes, del que habría resultado una rebelión contra la administración británica, y un conflicto abierto entre ellos, que podría haber puesto en peligro la paz del país. No hay duda de que «si el gobierno británico se hubiera aplicado con energía y buena voluntad al establecimiento de buenas relaciones entre los judíos y los árabes, ello podía haberse conseguido» (Chaim Weizmann). Sin embargo, el interés británico en un entendimiento judeo-árabe se despertó tan sólo una vez que los británicos hubieron decidido evacuar el país, decisión, dicho sea de paso, que no vino propiciada ni por el terrorismo judío ni por la Liga Árabe, sino que llegó como consecuencia de la

liquidación por el gobierno laborista de la administración británica de la India. Desde ese momento, los británicos han estado realmente interesados en un arreglo árabe-judío y en impedir una balcanización de la región que pudiera atraer de nuevo a una tercera potencia. Pero aunque los intereses de los pueblos de Oriente Próximo coinciden ciertamente en este momento con los intereses británicos, la historia pasada del imperialismo británico ha hecho imposible para Gran Bretaña negociar un arreglo razonable.

Pero la elección entre una paz auténtica y un armisticio no es en absoluto, ni siquiera primariamente, una cuestión de política exterior. La estructura interna de los Estados árabes y del Estado judío dependen de ella. Un mero armisticio obligaría al nuevo Estado israelí a organizar a todo el pueblo para una movilización potencial permanente; la permanente amenaza de una intervención armada influiría necesariamente en la dirección de todos los acontecimientos económicos y sociales y terminaría posiblemente en una dictadura militar. La esterilidad cultural y política de las pequeñas naciones completamente militarizadas ha quedado suficientemente probada por la historia. Los ejemplos de Esparta y otros experimentos similares no es probable que asusten a una generación de judíos europeos que están tratando de borrar la humillación de los mataderos de Hitler con la recién ganada dignidad de la batalla y la victoria. No obstante, incluso esta generación ha de ser capaz de darse cuenta de que una existencia espartana independiente sólo será posible una vez edificado el país y establecida definitivamente la patria judía, lo que en absoluto es ahora el caso. El excesivo gasto en

armamento y movilización no sólo significará ahogar la joven economía judía y acabar con los experimentos sociales del país, sino que conducirá a una creciente dependencia del conjunto de la población respecto del apoyo financiero y de todo tipo procedente de los judíos estadounidenses.

Un estado de ni paz ni guerra será mucho más fácil de sobrellevar por los árabes debido precisamente al estancamiento de su vida económica y al atraso de su vida social. A largo plazo, sin embargo, Oriente Próximo, castigado por la pobreza, subdesarrollado y desorganizado, necesita la paz tan perentoriamente como los judíos; necesita la cooperación judía para llegar rápidamente a tener la fuerza que impida un vacío de poder y asegure su independencia. Si los Estados árabes no se limitan a aparentar, sino que realmente temen una agresión rusa, su única salvación radica en una sincera colaboración con el Estado de Israel. El argumento de los árabes de que pueden arreglárselas sin la ayuda judía y prefieren crecer lenta y orgánicamente antes que dejarse influir por métodos e ideas «extranjeras» occidentales puede sonar muy atractivo para unos cuantos románticos de dentro y fuera del mundo árabe. La simple verdad del asunto es que el ritmo político del mundo no les va a dejar tiempo suficiente para un desarrollo «orgánico»; los árabes, aunque potencialmente más fuertes que los judíos, no son tampoco una gran potencia y no parecen llevar camino de serlo. Las victorias del ejército israelí son peligrosas para ellos no tanto por una posible dominación judía como porque demuestran la existencia de un vacío de poder. Si siguen siendo antioccidentales, gastanto sus energías en la lucha contra un pequeño Estado

judío y cultivando su estéril orgullo por mantener intacto el carácter nacional, penderá sobre ellos una amenaza mucho peor y mucho más real que el espectro de la dominación judía.

En términos de política internacional, el peligro de esta pequeña guerra entre dos pequeños pueblos es que inevitablemente tienta y atrae a las grandes potencias a inmiscuirse, con el resultado de que los conflictos actuales estallen porque pueden ventilarse mediante combatientes interpuestos. Hasta ahora, ni la acusación judía de una invasión *anglo*-árabe ni la contrapuesta acusación árabe de una agresión *ruso*-judía han tenido la más mínima dosis de verdad. Sin embargo, el hecho de que ambas leyendas resulten tan plausibles y se acepten tan a menudo es que dicha situación puede realmente llegar a darse.

Es más, la última guerra demostró con demasiada claridad que para los agresores potenciales no hay mejor pretexto ni mayor auxiliar que los conflictos nacionales mezquinos ventilados con violencia chovinista. Los pueblos de Oriente Próximo, que ostentan un parecido tan desconcertante en cuanto a psicología y mentalidad política con las pequeñas naciones de la Europa central y oriental, harían bien en pensar con qué facilidad fueron conquistadas tanto por Stalin como por Hitler y compararlas con otras pequeñas naciones más afortunadas como los países escandinavos y Suiza, que no se han visto devoradas por el odio ni desgarradas por la pasión chovinista.

La gran suerte tanto de los judíos como de los árabes en este momento es que Estados Unidos y Gran Bretaña no sólo no tienen interés en nuevas hostilidades, sino que, por el

contrario, están realmente deseosas de llevar a cabo una auténtica pacificación de toda la región. Las mutuas denuncias de judíos y árabes en el sentido de que son, respectivamente, agentes británicos o rusos sólo sirve para ocultar los asuntos que importan: la determinación judía de conservar y posiblemente ampliar la soberanía nacional sin tener en cuenta los intereses árabes, y la determinación árabe de expulsar a los «invasores» judíos de Palestina sin tener en cuenta los logros judíos en ella. Si tal conducta «independiente y soberana» (la negativa árabe, durante la guerra, a recibir asesoramiento británico, y la inclinación judía a interpretar como presión cualquier plan que Estados Unidos pudiera presentar, por ejemplo, en la cuestión de los refugiados árabes) se mantiene contra viento y marea, entonces se perderá toda independencia y toda soberanía. Dado que una administración fiduciaria bajo los auspicios de las Naciones Unidas se ha hecho imposible, seguir con este empecinamiento deja abiertos sólo tres tipos de paz que el mundo puede finalmente ofrecer a Oriente Próximo: una *Pax britannica* que por ahora resulta altamente improbable, una *Pax americana* que todavía lo es más o una *Pax moscovita* que, por desgracia, es el único peligro real.

La incompatibilidad de las reivindicaciones

Una buena paz suele ser el resultado de la negociación y el compromiso, no necesariamente de un programa. Las buenas relaciones entre judíos y árabes dependerán de un

cambio de actitud recíproca, de un cambio en la atmósfera reinante en Palestina y Oriente Próximo, no necesariamente de una fórmula. Difícilmente habrá habido otro conflicto en la historia del mundo que haya dado lugar a tantos programas y fórmulas del exterior; sin embargo, ninguno de ellos ha llegado siquiera a resultar aceptable para una u otra parte. Cada uno de ellos ha sido denunciado, tan pronto se ha hecho público, como projudío por los árabes y como proárabe por los judíos.

La acogida de las dos propuestas de paz de Bernadotte es paradigmática. El primer informe de las Naciones Unidas concluía con una serie de recomendaciones, formuladas en el espíritu de la decisión de la partición adoptada por las Naciones Unidas; en ellas se disponía la aplicación política de la cooperación económica mediante una «política exterior coordinada» y «medidas de defensa común», el establecimiento de fronteras negociadas y una garantía limitada de inmigración judía. El segundo informe, por el contrario, recomendaba dos entidades políticas completamente soberanas e independientes, separadas por zonas neutralizadas y temporalmente supervisadas por una comisión de las Naciones Unidas. Ambos informes fueron denunciados por igual por ambas partes. Las diferencias entre las dos propuestas de paz apenas se reconocían, pues tenían una cosa en común: el reconocimiento de la existencia de un Estado de Israel, por un lado, y la existencia de una población árabe en Palestina y Oriente Próximo, por otro.

Ya que ninguna fórmula, por buena y matizada que sea, parece ser aceptable para una u otra parte mientras persista

el actual estado de ánimo de los dos pueblos, puede muy bien ser que cualquier plan, por rudimentario que sea, constituya una base suficiente de negociación tan pronto como dicho estado de ánimo cambie.

Los dos últimos años destacarán en la historia judía por muchos decenios, y quizá por muchos siglos. Aun cuando el establecimiento de un Estado judío y el estallido de una guerra árabe-judía pueden resultar finalmente uno de los muchos episodios efímeros que jalonan la desgraciada historia de un país que ha conocido tantos cambios de gobernantes y de fortuna, su lugar como punto de inflexión en la historia judía ya está decidido. La mayoría del pueblo judío piensa que los acontecimientos de los últimos años tienen más que ver con la destrucción del Templo el año 70 d.C. y con los anhelos mesiánicos de los dos mil años de diáspora que con la decisión de las Naciones Unidas de 1947, la Declaración Balfour de 1917 o incluso con los cincuenta años de estancia como pioneros en Palestina. Las victorias judías no se juzgan a la luz de las realidades presentes de Oriente Próximo, sino a la luz de un pasado muy distante; la guerra actual llena a cada judío de «una satisfacción como nunca hemos tenido durante siglos, quizá desde el tiempo de los macabeos» (Ben Gurion).

Este sentimiento de trascendencia histórica, esta determinación de mirar los acontecimientos recientes como un veredicto final de la historia, se ve sin duda reforzado por el éxito, pero no brota del éxito. Los judíos fueron al combate con las tropas de ocupación británicas y con los ejércitos árabes imbuidos del «espíritu de Masada», inspirados por la consigna «o nos hundiremos»,

determinados a rehusar cualquier compromiso, incluso al precio del suicidio nacional. Hoy el gobierno israelí habla de hechos consumados, de que la fuerza es derecho, de necesidades militares, del derecho de conquista, mientras que, hace dos años, las mismas personas de la Agencia Judía hablaban de justicia y de las imperiosas necesidades del pueblo judío. Los judíos palestinos se lo jugaron todo a una carta… y ganaron.

Contra la determinación judía de considerar la situación resultante como definitiva se alza la determinación de los árabes de verla como un interludio. Aquí, también, nos hallamos frente a una decisión que ni puede deducirse de los acontecimientos ni verse modificada por ellos lo más mínimo. Las derrotas parecen confirmar la actitud de los árabes tanto como las victorias confirman la de los judíos. La política árabe a este respecto es muy simple y consiste básicamente en una diplomacia que desdeña derrotas y Estados y repite con imperturbable tozudez la vieja reivindicación de la propiedad del país y el rechazo a reconocer al Estado de Israel.

Este mutuo rechazo a tomarse en serio los unos a los otros es quizás el signo más claro de la gravedad de la situación. Durante la guerra se manifestaba en la peligrosa inclinación a interpretar el conflicto en su conjunto como el resultado de una siniestra conspiración urdida entre bastidores en la que los árabes no se enfrentaban con 700.000 u 800.000 judíos palestinos, sino con el poderío abrumador del imperialismo estadounidense, ruso o ambos, mientras que los judíos insistían en que luchaban no tanto contra los miembros de la Liga Árabe como contra todo el

poderío del Imperio británico. Que los árabes intenten encontrar una explicación plausible al hecho de no haber obtenido ni una sola victoria frente a las escasas fuerzas de los judíos de Palestina, y que los judíos quieren librarse de la idea de que se hallan permanentemente rodeados por vecinos hostiles que los superan irremediablemente en número, es bastante comprensible. El resultado neto, sin embargo, de una propaganda (en sí misma escasamente digna de consideración) que trata al adversario real como una especie de fantasma o instrumento es una atmósfera en que las negociaciones resultan imposibles: pues ¿de qué sirve tomarse en serio las declaraciones y reivindicaciones si uno cree que están al servicio de una conspiración?

Esta situación completamente irreal no es nueva. Durante más de veinticinco años, judíos y árabes se han lanzado unos a otros reivindicaciones perfectamente incompatibles. Los árabes nunca renunciaron a la idea de un Estado árabe unitario en Palestina, por más que algunas veces concedieron con gran reticencia unos derechos de minoría limitados a los habitantes judíos. Los judíos, con la excepción de los revisionistas, se negaron durante muchos años a hablar de sus objetivos últimos, en parte porque conocían demasiado bien la actitud intransigente de los árabes y en parte porque albergaban una confianza ilimitada en la protección británica. El Programa Biltmore de 1942 formuló por primera vez oficialmente los objetivos políticos judíos: un Estado judío unitario en Palestina con ciertos derechos de minorías para los árabes palestinos que entonces constituían la mayoría de la población palestina. Al mismo tiempo, en el movimiento sionista se contemplaba y

discutía abiertamente el traslado de los árabes palestinos a los países vecinos.

Pero esta incompatibilidad no es sólo un asunto de política. Los judíos están convencidos, y así lo han anunciado muchas veces, de que el mundo —o la historia, o una moralidad de orden superior— les debe una reparación por las injusticias causadas durante dos mil años y, más concretamente, una compensación por la catástrofe de los judíos europeos, que en su opinión no fue simplemente un crimen de la Alemania nazi, sino de todo el mundo civilizado. Los árabes, por otro lado, replican que dos injusticias no hacen una acción justa y que «ningún código moral puede justificar la persecución de un pueblo en el intento de reparar la persecución de otro». La clave de este género de argumentación es que no tiene respuesta posible. Ambas reivindicaciones son nacionalistas porque sólo tienen sentido en el marco cerrado del propio pueblo y la propia historia, y legalistas porque dejan de lado los factores concretos de la situación.

Separación social y económica

La absoluta incompatibilidad de reivindicaciones que hasta ahora ha frustrado cada intento de compromiso y cada esfuerzo por encontrar un denominador común entre dos pueblos cuyos intereses comunes son evidentes para todo el mundo menos para ellos mismos no es más que el signo externo de una incompatibilidad más profunda y real. Es

increíble y muy triste, pero verdadero, que más de tres decenios de íntima proximidad hayan modificado tan poco el sentimiento inicial de completa extrañeza entre árabes y judíos. La manera como los árabes condujeron esta guerra ha demostrado mejor que cualquier otra cosa lo poco que sabían de la fuerza de los judíos y de su voluntad de lucha. Análogamente, para los judíos, los árabes con los que se habían cruzado durante tantos años en cada ciudad, aldea y distrito rural, con los que habían tenido constantes tratos y conflictos, han seguido siendo meros fantasmas, seres a los que han considerado únicamente en las más irrelevantes esferas del folclore, las generalizaciones nacionalistas o los sueños vacuamente idealistas.

El fracaso judío y árabe a la hora de ver a un vecino próximo como un ser humano concreto tiene muchas explicaciones. Entre ellas destaca la estructura económica del país en que los sectores judío y árabe quedaron separados por lo que podríamos llamar muros estancos. Las pocas excepciones, tales como las organizaciones comunes para la exportación de las naranjas cultivadas por agricultores judíos y árabes o unas pocas fábricas que empleaban trabajadores tanto judíos como árabes, no hacen sino confirmar la regla. La construcción de la patria judía, el factor económico más importante de la historia reciente de todo Oriente Próximo, nunca ha dependido de la cooperación judeo-árabe, sino exclusivamente del espíritu emprendedor y pionero de los trabajadores judíos y del apoyo financiero de los judíos de todo el mundo. La economía judía puede llegar a depender fuertemente, si no de manera exclusiva, de los mercados árabes de Oriente

Próximo. Pero esa fase de mutua dependencia está todavía lejos y sólo se alcanzará después de que Palestina se haya industrializado por completo y los países árabes hayan alcanzado un nivel de civilización que pueda ofrecer un mercado para productos de alta calidad, que sólo la economía judía será capaz, probablemente, de producir de manera rentable.

La lucha por la soberanía política, necesariamente acompañada de un fuerte gasto en armamento y pérdidas aún más decisivas de horas de trabajo, ha retrasado considerablemente el desarrollo hacia la independencia económica. Mientras esté asegurado el apoyo financiero exterior a gran escala, la cooperación judeo-árabe difícilmente puede llegar a ser una necesidad económica para el nuevo Estado israelí. Otro tanto ha sido el caso en el pasado. El apoyo financiero del mundo judío, sin el que todo el experimento habría fracasado, significó económicamente que el asentamiento judío pudo afirmarse sin preocuparse demasiado de lo que ocurría en el mundo circundante, que no tuviera ningún interés vital, excepto por razones humanitarias, en elevar el nivel de vida árabe, y que las cuestiones económicas pudieran abordarse como si el hogar nacional judío estuviera completamente aislado de sus vecinos.

Como es natural, el aislamiento económico y social tenía sus aspectos buenos y sus aspectos malos. Su ventaja era que hizo posible experimentos tales como los asentamientos colectivos y cooperativos, que una estructura económica avanzada y en muchos aspectos muy prometedora pudo imponerse a un entorno de miseria y esterilidad sin salida.

Su desventaja económica era que el experimento se parecía peligrosamente a una planta de invernadero y que los problemas sociales y políticos derivados de la presencia de una población autóctona podían tratarse sin tener en cuenta los factores objetivos.

Los trabajadores judíos organizados libraron y ganaron una batalla a ultranza contra la barata mano de obra árabe; los arcaicos *fellahim*[*] árabes, aun cuando no se vieron privados de su tierra por el asentamiento judío, pronto se convirtieron en una especie de reliquia, que no encajaba y resultaba superflua en la nueva y modernizada estructura del país. Bajo la dirección de los trabajadores judíos, Palestina experimentó la misma revolución industrial, el mismo cambio de un orden más o menos feudal a uno más o menos capitalista, que los países europeos habían experimentado ciento cincuenta años antes. La única diferencia decisiva era que la revolución industrial había creado y empleado su propio cuarto estado, un proletariado nativo, mientras que en Palestina la misma evolución entrañó la importación de trabajadores y dejó a la población nativa reducida a un proletariado potencial sin ninguna perspectiva de empleo como obreros libres.

Este desventurado proletariado potencial árabe no puede hacerse desaparecer mediante estadísticas acerca de las ventas de tierras ni puede contabilizarse en la lista de los desheredados. Las cifras no reflejan los cambios psicológicos de la población nativa, su profundo resentimiento contra un estado de cosas que aparentemente no les afectaba pero que en realidad les mostraba la posibilidad de alcanzar un nivel de vida superior sin ni siquiera cumplir las promesas que

ello entrañaba. Los judíos introdujeron en el país algo nuevo que, a través de la productividad pura y dura, pronto se convirtió en el factor decisivo. Comparada con esta nueva vida, la primitiva economía árabe adquiría una apariencia fantasmal y su atraso e ineficiencia parecían estar a la espera de una catástrofe que la barriera.

No era, sin embargo, ningún accidente que los funcionarios sionistas permitieran que esta tendencia económica siguiera su curso y que ninguno de ellos hiciera nunca de la cooperación judeo-árabe, en palabras de Judah L. Magnes, «el principal objetivo de la política por antonomasia». La ideología sionista, que, después de todo, es al menos treinta años más vieja que la Declaración Balfour, partía no de una consideración de las realidades imperantes en Palestina, sino del problema del desarraigo judío. La idea de que «el pueblo sin país necesitaba un país sin pueblo» ocupaba de tal modo las mentes de los dirigentes sionistas que, simplemente, pasaron por alto a la población autóctona. El problema árabe fue siempre «la cuestión velada de la política sionista» (tal como Isaac Epstein la llamó en una fecha tan temprana como 1907), mucho antes de que los problemas económicos de Palestina forzaran a la dirección sionista a un olvido aún más eficaz.

La tentación de descuidar el problema árabe era ciertamente grande. No era cosa baladí, después de todo, establecer una población urbana en un país pobre y semidesértico, educar a miles de jóvenes comerciantes e intelectuales potenciales para la ardua vida y las ideas de la existencia pionera. La mano de obra árabe era peligrosa porque era barata; existía constantemente la tentación, para

el capital judío, de emplear árabes en lugar de a los trabajadores judíos, más caros y más conscientes de sus derechos. ¡Qué fácilmente pudo haber degenerado en aquellos años cruciales toda la empresa sionista en una empresa colonial del hombre blanco a expensas y sobre la base del trabajo autóctono! La lucha judía de clases en Palestina se libró en su mayor parte contra los trabajadores árabes. Ser anticapitalista en Palestina casi siempre quería decir ser, en la práctica, antiárabe.

El aspecto social de las relaciones judeo-árabes es decisivo, porque convenció al único sector de la población que no había ido a Palestina por motivos nacionalistas de que era imposible llegar a un acuerdo con los árabes sin suicidarse nacional y socialmente. La cruda exigencia nacionalista de un «país sin pueblo» parecía indiscutiblemente correcta a la luz de la experiencia práctica de que incluso los elementos más idealistas de los movimientos obreros judíos se vieron tentados, primero, a olvidar y pasar por alto y después a adoptar actitudes nacionalistas estrechas y desconsideradas.

La administración británica, de la que se suponía que, de conformidad con los términos del mandato, debía preparar «el desarrollo de las instituciones de autogobierno», no hizo nada para unir a los dos pueblos y muy poco para elevar el nivel de vida árabe. En la década de 1920, esto puede haber sido una política semiconsciente de *divide et impera*; en los últimos años de la década de 1930 se convirtió en un sabotaje descarado del hogar nacional judío, que los servicios coloniales siempre consideraron peligroso para los intereses imperialistas y cuya supervivencia última, como

los británicos sabían mejor quizá que la dirección sionista, dependía de la cooperación con los árabes. Mucho peor, sin embargo, aunque menos tangible, era la actitud romántica de los servicios coloniales; éstos adoraban todas las encantadoras cualidades de la vida árabe que impedían por completo el progreso social y económico. La clase media judía urbana y especialmente los profesionales liberales de Jerusalén se sintieron por un tiempo inclinados a imitar a la sociedad británica con la que trataban a través del personal de la administración colonial. En ese ambiente aprendieron, como máximo, que estaba bien visto interesarse por la cultura popular árabe, admirar los nobles gestos y vestimentas de los beduinos, sentirse encantado ante la hospitalidad de una antigua civilización. Lo que pasaron por alto fue que los árabes eran seres humanos como ellos y que podría ser peligroso no esperar que actuaran y reaccionaran en gran medida como los judíos; en otras palabras, que debido a la presencia de los judíos en el país, era probable que los beduinos quisieran con más urgencia aún tierra en la que asentarse (una reedición de la «tendencia inherente de una sociedad nómada a abandonar la fatiga y la falta de perspectivas de las ocupaciones pastoriles por las superiores comodidades de la agricultura» [H. St. J. B. Philby]), que el *fellah* sintiera por primera vez la necesidad de máquinas con las que uno obtenía mejores productos con menos esfuerzo y que la población urbana se afanara por alcanzar un nivel de vida que apenas había conocido antes de la llegada de los judíos.

Las masas árabes sólo fueron abriéndose gradualmente a un espíritu de envidia y competencia frustrada. En su

inveterada pobreza asolada por las enfermedades, miraban los logros y las costumbres judías como si fueran espejismos de un cuento de hadas que pronto se desavanecería tan milagrosamente como había aparecido para interrumpir su viejo estilo de vida. Esto no tuvo nada que ver con las relaciones de buena vecindad entre aldeas judías y árabes que fueron la norma más que la excepción durante largo tiempo, que sobrevivieron a los disturbios de 1936-1939 y que tocaron a su fin únicamente bajo el impacto del terrorismo judío de 1947 y 1948. Dichas relaciones, sin embargo, pudieron destruirse tan fácilmente sin dañar los intereses municipales y económicos judíos porque siempre se habían dado sin mayores consecuencias, como una simple expresión, muchas veces emocionante, de relaciones humanas de vecindad. Con excepción de la municipalidad de Haifa, en todos aquellos años no se había creado sobre esa base ni una sola institución común, ni un solo órgano político común. Era como si, por acuerdo tácito, los vecinos hubieran decidido que sus formas de vida eran diferentes hasta llegar al extremo de la mutua indiferencia, que ningún interés común era posible al margen de su humana curiosidad. Ninguna relación de buena vecindad podía alterar el hecho de que los judíos miraban a los árabes, a lo sumo, como un interesante ejemplo de cultura popular y, en el peor de los casos, como un pueblo atrasado que no contaba para nada, y que los árabes consideraran la aventura judía en su conjunto, a lo sumo, como un extraño interludio en medio de un cuento de hadas y, en el peor de los casos, como una empresa ilegal que algún día se convertiría en legítimo objetivo de saqueo y robo.

Aunque el estado de ánimo del país no era sino demasiado típico, al estilo del feroz chovinismo y el fanático provincianismo de otras pequeñas naciones, las realidades de los logros judíos en Palestina eran incomparables en muchos aspectos. Lo que ocurría en Palestina no era fácil de juzgar y valorar: era extraordinariamente diferente de cualquier otra cosa que hubiera sucedido en el pasado.

La construcción del hogar nacional judío no era una empresa colonial en la que los europeos iban a explotar riquezas ajenas con la ayuda y el esfuerzo de la mano de obra nativa. Palestina era y es un país pobre y todas las riquezas que posee son exclusivamente el producto del trabajo judío, por lo que no es probable que sobrevivan si algún día los judíos son expulsados del país. La explotación o el robo, tan característicos de la «acumulación originaria» en todas las empresas imperialistas, estuvieron completamente ausentes o sólo desempeñaron un papel insignificante. El capital estadounidense y europeo que afluyó hacia el país no lo hizo como un capital destinado a pagar dividendos a accionistas foráneos, sino como dinero de «beneficencia» que los beneficiarios eran libres de gastar como quisieran. Se empleó para la adquisición y nacionalización del suelo, el establecimiento de asentamientos colectivos, la concesión de créditos a largo plazo a cooperativas de agricultores y obreros, los servicios

sociales y sanitarios, la educación gratuita e igualitaria y, en general, para la construcción de una economía con acusados rasgos socialistas. Gracias a esos esfuerzos, en treinta años el país cambió tan radicalmente como si lo hubieran trasplantado a otro continente, y ello sin conquista y sin intento alguno de exterminar a los nativos.

El experimento de Palestina ha sido calificado a menudo de artificial, y es verdad que no todo lo relacionado con la construcción de un hogar nacional judío —el movimiento sionista, así como las realidades de Palestina— ha estado, por así decir, en la naturaleza de las cosas ni de conformidad con lo que suele ocurrir en el mundo. Ninguna necesidad económica impulsó a los judíos a ir a Palestina en los años decisivos en que la emigración a Estados Unidos era la escapatoria natural de la miseria y la persecución; el territorio palestino no representaba ninguna tentación para la exportación de capitales, no ofrecía oportunidades para la solución de los problemas de población. Los asentamientos rurales colectivos, columna vertebral de la sociedad palestina y expresión del espíritu pionero, no pueden ciertamente explicarse por razones utilitarias. El desarrollo del suelo, la erección de una Universidad Hebrea, la creación de magníficos centros sanitarios, fueron todos ellos hechos «artificiales», apoyados desde el exterior y emprendidos con un espíritu que no prestaba atención alguna al cálculo de beneficios y pérdidas.

Una generación educada en la fe ciega en la necesidad —de la historia, la economía, la sociedad o la naturaleza—

encontraba difícil entender que precisamente esa artificialidad daba su significado humano a los logros judíos en Palestina. El problema era que tanto los sionistas como los antisionistas pensaban que el carácter artificial de la empresa era más reprochable que elogiable. Los sionistas, por consiguiente, trataron de explicar la construcción de un hogar nacional judío como la única respuesta posible a un antisemitismo supuestamente eterno, el establecimiento de los asentamientos colectivos como la única solución a las dificultades de los trabajadores agrícolas judíos, la fundación de los centros sanitarios y de la Universidad Hebrea como cuestiones de interés nacional. Cada una de esas explicaciones contiene una parte de verdad y cada una de ellas yerra en algo. Los problemas estaban allí, pero ninguna de las respuestas fue «natural». La cuestión era que las respuestas tenían un valor humano y político mucho más permanente que los problemas y que sólo las distorsiones ideológicas creaban la apariencia de que los problemas mismos —antisemitismo, pobreza, carencia de hogar nacional— habían producido algo.

Políticamente hablando, Palestina estaba bajo el Mandato británico, esto es, una forma de gobierno supuestamente concebida sólo para regiones atrasadas donde unos pueblos primitivos no han aprendido todavía las normas elementales del autogobierno. Pero bajo la mirada no demasiado comprensiva del fideicomiso británico los judíos erigieron dentro de un Estado inexistente una especie de Estado que en algunos aspectos era más moderno que los gobiernos más

avanzados del mundo occidental. Este gobierno judío no oficial estaba representado, sólo en la superficie, por la Agencia Judía, el órgano político reconocido del sionismo mundial, o por el Vaad Leumi, representante oficial de los judíos de Palestina. Lo que en realidad gobernaba el sector judío del país mucho más eficazmente que esos dos organismos y que llegó a resultar más decisivo en la vida cotidiana que la administración británica era el Histadruth, los sindicatos palestinos en los que estaba organizada la inmensa mayoría de los trabajadores judíos, es decir, la mayoría de la población. Los sindicatos intervenían en todas aquellas esferas que de ordinario son gestionadas por el gobierno municipal o nacional, así como en gran número de actividades que en otros países son del dominio de la empresa privada. Todo tipo de funciones, tales como la administración ordinaria, la inmigración, la defensa, la educación, la sanidad, los servicios sociales, las obras públicas, las comunicaciones, etc., eran desempeñadas por iniciativa y bajo la dirección del Histadruth, quien al mismo tiempo se convirtió en el mayor empleador del país. Esto explica el hecho milagroso de que una simple proclamación del autogobierno judío llegara a bastar para alumbrar toda una maquinaria estatal. El actual gobierno de Israel, pese a su apariencia de gobierno de coalición, es en realidad el gobierno del Histadruth.

Aunque los obreros y los campesinos judíos tenían emocionalmente conciencia del carácter singular de sus logros, lo que se traducía en un nuevo género de dignidad y orgullo, ni ellos ni sus dirigentes se daban cabalmente cuenta de los rasgos fundamentales del nuevo experimento.

Así, los dirigentes sionistas podrían seguir hablando durante décadas de la coincidencia natural entre los intereses judíos y el imperialismo británico, demostrando así lo poco que se entendían a sí mismos. Porque mientras ellos hablaban de este modo, construían un país tan económicamente independiente de Gran Bretaña que no encajaba ni en el Imperio ni en la Commonwealth; y educaban al pueblo de tal manera que no era posible que éste encajara en el esquema político del imperialismo, pues no era ni una nación dominadora ni una nación dominada.

Esto habría contribuido mucho al crédito del Estado de Israel e incluso habría redundado en su ventaja el día de hoy con sólo que se hubiera percibido a tiempo. Pero ni siquiera hoy es así. Para defender su agresividad nacionalista, los dirigentes israelíes insisten todavía hoy en viejas perogrulladas como «ningún pueblo consigue nunca nada, y menos la libertad, como un regalo, sino que ha de luchar por ella», demostrando así que no entienden que toda la aventura judía en Palestina es un excelente indicio de que en el mundo han tenido lugar algunos cambios y que uno puede conquistar un país transformando sus desiertos en tierra floreciente.

Las explicaciones ideológicas son aquellas que no se ajustan a la realidad, sino que sirven a otros intereses o motivos ulteriores. Eso no significa que las ideologías sean ineficaces en política; por el contrario, su mera fuerza y el fanatismo que inspiran aplastan a menudo consideraciones más realistas. En este sentido, y casi desde el principio, la desgracia de la construcción de un hogar nacional judío ha sido que iba acompañada de una ideología centroeuropea de

nacionalismo y pensamiento tribal entre los judíos, y de un romanticismo colonial inspirado por Oxford entre los árabes. Por razones ideológicas, los judíos desdeñaron a los árabes, que vivían en lo que habría sido un país vacío, para que encajaran en sus ideas preconcebidas de emancipación nacional. Por romanticismo o por una absoluta incapacidad para comprender lo que estaba pasando realmente, los árabes consideraban que los judíos eran invasores a la antigua usanza o novedosos instrumentos del imperialismo.

Las actitudes típicamente británicas de romantización de la pobreza, del «evangelio de la absoluta privación» (T. E. Lawrence), combinaban demasiado bien con la nueva conciencia nacional árabe y su antiguo orgullo, según el cual es mejor aceptar sobornos que ayudas. La nueva insistencia nacionalista en la soberanía, reforzada por un deseo, ya antiguo, de que se les dejara en paz, sólo servía para favorecer la explotación por unas cuantas familias dominantes e impedir el desarrollo de la región. En su ciega hostilidad ideológica contra la civilización occidental, hostilidad que, de manera bastante irónica, estaba en gran parte inspirada por occidentales, no lograron ver que aquella región se modernizaría de todas formas y que sería mucho más sensato formar una alianza con los judíos, que naturalmente compartían los intereses generales de Oriente Próximo, antes que con alguna gran potencia lejana cuyos intereses eran ajenos y que los considerarían necesariamente como un pueblo sometido.

La tradición no nacionalista

Sobre este trasfondo de pensamiento ideológico, los pocos protagonistas de la cooperación judeo-árabe alcanzaron su verdadera estatura. Tan escasos que difícilmente podían ser calificados de fuerza de oposición real, tan aislados de las masas y de los medios propagandísticos de masas que a menudo eran ignorados o condenados a la insignificancia mediante ese peculiar elogio que desacredita a una persona como carente de sentido práctico al llamarla «idealista» o «profeta», crearon, no obstante, tanto del lado judío como del árabe, una tradición coherente. Al menos, su planteamiento del problema palestino empieza por tener en cuenta las realidades objetivas de la situación.

Dado que se suele afirmar que del lado árabe siempre faltó por completo una actitud de buena voluntad hacia el hogar nacional judío en Palestina y que los voceros judíos en favor del entendimiento árabe-judío nunca lograron presentar un solo árabe de cualquier categoría que estuviera dispuesto a colaborar con ellos, pueden mencionarse unos cuantos ejemplos de iniciativas árabes para tratar de obtener algún tipo de acuerdo judeo-árabe. Entre ellos, la reunión de dirigentes sionistas y árabes celebrada en Damasco en 1913, encargada de preparar una conferencia árabe-judía en el Líbano. En aquella época, todo Oriente Próximo estaba todavía bajo dominio turco y los árabes pensaban que, como pueblo oprimido, tenían mucho en común con los sectores europeo-orientales del pueblo judío. Tuvo lugar asimismo el famoso tratado de amistad de 1919 entre el rey Feisal de Siria y Chaim Weizmann, que ambas partes dejaron que cayera en el olvido. Se celebró también la conferencia judeo-

árabe de 1922 en El Cairo, donde los árabes se mostraron dispuestos a admitir la inmigración judía dentro de los límites de la capacidad económica de Palestina.

A finales de 1936, inmediatamente después del estallido de los disturbios árabes, hubo una serie de negociaciones entre Judah L. Magnes (con el conocimiento subsiguiente de la Agencia Judía) y el Alto Comité Árabe de Palestina. Pocos años después se celebraron consultas exploratorias entre dirigentes egipcios y los judíos. «Los egipcios —señala Weizmann en su autobiografía— estaban familiarizados e impresionados con nuestro progreso y daban a entender que quizás en el futuro ellos podrían contribuir a salvar el abismo existente entre nosotros y los árabes de Palestina. Daban por supuesto que Inglaterra [...] aprobaría el Libro Blanco, pero que sus efectos podrían mitigarse, quizás incluso anularse, si los judíos de Palestina se mostraban dispuestos a colaborar con Egipto.»

Por último, pero no menos importante, en una fecha tan tardía como 1945, Azzam Bey, entonces secretario de la Liga Árabe, declaró que «los árabes (estaban) preparados para hacer concesiones de amplio alcance a fin de satisfacer el deseo judío de ver Palestina convertida en un hogar espiritual e incluso material». Por supuesto, estos árabes contaban con tan poco respaldo de las masas árabes como sus homólogos judíos. Pero ¿quién sabe lo que podría haber ocurrido si sus esfuerzos vacilantes y exploratorios hubieran tenido una acogida más calurosa al otro lado de la mesa? Tal como fueron las cosas, aquellos árabes quedaron desacreditados a los ojos de su propio pueblo cuando descubrieron que los judíos los ignoraban (como ocurrió con

las declaraciones de Azzam Bey) o rompían las negociaciones tan pronto como veían la posibilidad de recibir apoyo de una gran potencia exterior (el gobierno turco en 1913 y el británico en 1922) y, por lo general, hacían depender la solución del problema de los británicos, quienes, naturalmente, «encontraban sus dificultades insuperables» (Ch. Weizmann). Del mismo modo, los abogados judíos del entendimiento árabe-judío quedaban desacreditados cuando sus muy equitativas y moderadas demandas eran distorsionadas y se abusaba de ellas, como ocurrió con los esfuerzos del grupo de Magnes en 1936.

La necesidad del entendimiento judeo-árabe puede demostrarse mediante factores objetivos; su posibilidad es casi enteramente cuestión de sabiduría política subjetiva y de personalidades. Su necesidad, basada en consideraciones económicas, militares y geográficas, se dejará sentir a largo plazo o, acaso, cuando sea demasiado tarde. Su posibilidad es cosa del presente inmediato, cuestión de si hay suficiente sentido político en ambos bandos para anticipar la dirección de las tendencias necesarias a largo plazo y canalizarlas a través de instituciones políticas constructivas.

Uno de los signos más esperanzadores de la actual posibilidad de una política común árabe-judía es que sus elementos esenciales acaban de ser formulados en términos muy convincentes, al menos, por una destacada personalidad árabe, Charles Malik, representante del Líbano ante las Naciones Unidas, y una destacada personalidad judía, Judah L. Magnes, difunto presidente de la Universidad Hebrea y presidente del grupo palestino Ihud (Unidad).

El discurso pronunciado por el doctor Malik el 28 de

mayo de 1948 ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas sobre la prioridad de un acuerdo judeo-árabe por encima de cualesquiera otras soluciones del problema palestino es digno de mención por su serena y abierta insistencia en la paz y las realidades de Oriente Próximo, y también porque encontró un «eco positivo» en el delegado de la Agencia Judía, el coronel Aubrey Eban.

El doctor Malik, dirigiéndose al Consejo de Seguridad, previno a las grandes potencias contra una política de *fait accompli.* «La verdadera tarea de una política mundial —dijo — [era] ayudar a los judíos y a los árabes a no estar permanentemente ajenos los unos a los otros.» Sería un flaco favor el que se haría a los judíos si a un Estado judío se le diera una falsa sensación de seguridad como consecuencia de la manipulación con éxito de la maquinaria internacional, pues eso los distraería de la tarea fundamental de llegar a un «entendimiento razonable, operativo, justo y firme con los árabes».

Las palabras del doctor Malik resuenan como un eco diferido de la vieja denuncia por Martin Buber (el filósofo de la Universidad Hebrea) del Programa sionista Biltmore en cuanto que «admite el objetivo de la minoría de "conquistar" el país mediante maniobras internacionales». Pero la declaración del doctor Magnes sobre el asunto y sobre las condiciones para la cooperación judeo-árabe, formulada ante el Comité Angloestadounidense de Encuesta en 1946, cuando todavía estaba en vigor la prohibición, establecida por el Libro Blanco, de la inmigración judía, suena como una respuesta anticipada del lado judío a la interpelación árabe: «Nuestra opinión se basa en dos supuestos: primero, que la

cooperación judeo-árabe no es sólo esencial, sino también posible. La alternativa es la guerra».

El doctor Magnes reconocía que Palestina es una Tierra Santa para tres religiones monoteístas. Los árabes tienen un derecho natural y los judíos unos derechos históricos sobre ella, ambos de validez equivalente. De modo que Palestina era ya un Estado binacional. Esto significa igualdad política para los árabes y justifica la igualdad numérica para los judíos, es decir, el derecho de inmigración a Palestina. El doctor Magnes no creía que todos los judíos fueran a quedar satisfechos con su propuesta, pero pensaba que muchos la aceptarían porque deseaban el Estado judío, principalmente, porque querían tener un lugar a donde emigrar. Hizo hincapié en la necesidad de revisar todo el concepto de Estado. De cara a los árabes argumentó que una independencia plenamente soberana en la minúscula Palestina era imposible. En efecto, exhortó a la participación de Palestina en una federación regional mesoriental que tanto respondía a una necesidad práctica como daba seguridad a los árabes. «¡Qué bendición sería para la humanidad si los judíos y los árabes de Palestina porfiaran en amistad y colaboración para hacer de esta Tierra Santa una próspera y pacífica Suiza en el corazón de esta antigua arteria que une Oriente y Occidente! Eso tendría una influencia política y espiritual incalculable en todo Oriente Próximo y mucho más allá. Una Palestina binacional podría llegar a ser una antorcha de paz en el mundo.»

La Universidad Hebrea y los asentamientos colectivos

Si el único mal del nacionalismo fuera el orgullo de un pueblo por algún logro extraordinario o único, el nacionalismo judío se habría nutrido de dos instituciones establecidas en el hogar nacional judío: la Universidad Hebrea y los asentamientos colectivos. Ambos tienen sus raíces en tendencias permanentes de carácter no nacionalista propias de la tradición judía: el carácter universal y predominante de la enseñanza y la pasión por la justicia. Aquí se dio algo que los verdaderos liberales de todos los países y nacionalidades habían esperado cuando el pueblo judío, con su peculiar tradición y experiencia histórica, obtuvo la libertad y la autonomía cultural, esperanza que nadie expresó mejor que Woodrow Wilson en su llamamiento a favor de «no meramente el renacimiento del pueblo judío, sino el nacimiento también de nuevos ideales, de nuevos valores éticos, de nuevas concepciones de la justicia social que brotarán como una bendición para toda la humanidad de aquella tierra y aquel pueblo cuyos legisladores y profetas [...] pronunciaron aquellas verdades que vienen resonando a través de los siglos». (Cita tomada de Selig Adler, «The Palestine Question in the Wilson Era», en *Jewish Social Studies*, octubre de 1948.)

Esas dos instituciones, los *kibutzim* (asentamientos colectivos) por un lado, la Universidad Hebrea por otro, apoyaron e inspiraron la tendencia no nacionalista y antichovinista y la oposición al sionismo. Se consideraba que la universidad representaba el universalismo propio del judaísmo en la particular tierra judía. No se la concibió simplemente como la universidad de Palestina, sino como la

universidad del pueblo judío.

Es altamente significativo que los abogados más coherentes y razonables del entendimiento judeo-árabe procedieran de la Universidad Hebrea. Los dos grupos que hicieron de la cooperación con los árabes la piedra angular de su filosofía política, el Brith Shalom (el Pacto por la Paz) en la década de 1920 y la Asociación Ihud (Unidad) en la de 1940 —ambos fundados e inspirados por Judah L. Magnes, el cofundador y presidente de la Universidad Hebrea desde 1925—, no son simplemente la expresión de los intelectuales educados al modo occidental a quienes resulta difícil aceptar los burdos lemas de un nacionalismo balcanizado. Desde el principio hubo en el sionismo dos tendencias independientes que sólo convergían en su acuerdo sobre la necesidad de una patria judía.

La tendencia victoriosa, la tradición herzliana, recibió su principal impulso de la tesis de que el antisemitismo es un fenómeno «eterno» en todos los países de la diáspora judía. Estaba fuertemente influida por otros pequeños movimientos de liberación nacional decimonónicos y negaba la posibilidad de supervivencia de los judíos en cualquier país que no fuera Palestina, bajo cualesquiera condiciones que no fueran las de un Estado judío plenamente soberano. La otra tendencia, que se remonta a Ahad Haam, veía en Palestina el centro cultural judío que inspiraría el desarrollo espiritual de todos los judíos de otros países, pero no precisaría de homogeneidad étnica y soberanía nacional. En fecha tan temprana como el decenio de los noventa del siglo XIX, Ahad Haam insistía en la presencia en Palestina de una población árabe autóctona y en la necesidad de la paz.

Quienes le seguían nunca pretendieron hacer «Palestina tan judía como inglesa es Inglaterra» (en palabras de Weizmann), sino que pensaban que el establecimiento de un centro de enseñanza superior era más importante para el nuevo movimiento de recuperación que la fundación de un Estado. El logro principal de la tradición herzliana es el Estado judío; se logró (como Ahad Haam temía en la época del cambio de siglo, y como Judah L. Magnes advirtió durante más de veinticinco años) al precio de una guerra árabe-judía. El principal logro de la tradición de Ahad Haam es la Universidad Hebrea.

Otra parte del movimiento, influida por el sionismo de Ahad Haam, pero no conectada con él, se desarrolló a partir del socialismo de Europa oriental y condujo en último término a la fundación de los asentamientos colectivos. Como nueva forma de economía agraria, vida social y cooperativas obreras, se convirtió en el sostén principal de la vida económica de la patria judía. El deseo de construir un nuevo tipo de sociedad en la que no hubiera explotación del hombre por el hombre hizo más para atraer a los mejores elementos de la población judía de Europa oriental —esto es, el poderoso fermento revolucionario contenido en el sionismo y sin el cual no se habría labrado ni un trozo de tierra ni construido una sola carretera— que los análisis herzlianos de la asimilación judía o la propaganda de Jabotinsky a favor de un Estado judío o el llamamiento cultural de los sionistas en favor de una recuperación de los valores religiosos del judaísmo.

En los asentamientos colectivos rurales se había hecho realidad, aunque a pequeña escala, el milenario sueño judío

de una sociedad basada en la justicia, formada en completa igualdad, ajena a todo ánimo de lucro. Su máximo logro era la creación de un nuevo tipo de hombre y una nueva elite social, el nacimiento de una nueva aristocracia que se diferenciaba enormemente de las masas judías de dentro y fuera de Palestina por sus hábitos, modos, valores y estilo de vida, y cuya reivindicación de un papel dirigente en cuestiones morales y sociales era claramente reconocida por la población. Completamente libre y sin intromisión de gobierno alguno, se creó una nueva forma de propiedad, un nuevo tipo de campesino, un nuevo estilo de vida familiar y de educación infantil, y nuevos planteamientos de los penosos conflictos entre la ciudad y el campo, entre trabajadores agrícolas e industriales. Exactamente igual que al universalismo de la enseñanza y el estudio en la Universidad Hebrea podía confiársele el establecimiento de firmes lazos entre el hogar nacional judío, los judíos de todo el mundo y el mundo académico internacional, así también a los asentamientos colectivos podía confiárseles la tarea de mantener el sionismo dentro de la más alta tradición del judaísmo, cuyos «principios abogan por la creación de una sociedad visible y tangible fundada en la justicia y la clemencia» (M. Buber). Al mismo tiempo, esos experimentos permiten esperar soluciones que acaso un día resulten aceptables y aplicables para la gran mayoría de los hombres de todo el mundo, cuya dignidad y humanidad se ven hoy tan seriamente amenazadas por el estilo de vida de una sociedad competitiva y adquisitiva.

Los únicos grandes grupos que llegaron a fomentar y propugnar activamente la amistad judeo-árabe surgieron de

ese movimiento de los asentamientos colectivos. Una de las mayores tragedias para el nuevo Estado de Israel fue que esos elementos obreros, particularmente el Hashomer Hatsair, sacrificaron su programa binacional al *fait accompli* de la decisión de las Naciones Unidas a favor de la partición.

Las consecuencias de la guerra

Ajenos a las voces que se alzaban dentro de un espíritu de comprensión, compromiso y racionalidad, se ha dejado que los acontecimientos siguieran su curso. Durante más de veinticinco años, el doctor Magnes y el pequeño grupo de sus seguidores en Palestina y en el movimiento sionista habían pronosticado que o había cooperación judeo-árabe o habría guerra, y ha habido guerra; que podía haber una Palestina binacional o la dominación de un pueblo por el otro, y lo que ha habido ha sido la huida de más de 500.000 árabes del territorio dominado por Israel; que la política británica del Libro Blanco y su interdicción de la inmigración en los años de la catástrofe judía en Europa habían de anularse inmediatamente o los judíos correrían cualquier riesgo para obtener un Estado, aunque sólo fuera con fines de inmigración y, sin que nadie en el lado británico quisiera hacer la más mínima concesión, ahí está el hecho de que los judíos han logrado un Estado soberano.

De manera semejante, y a pesar de la gran impresión que el discurso del doctor Malik causó en sus colegas del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, toda la

política, no sólo de Israel, sino también de las Naciones Unidas y de Estados Unidos es una política de *fait accompli.* Cierto que superficialmente parece como si las fuerzas armadas de Israel hubieran creado el *fait accompli* sobre el que el doctor Malik advertía con tanta elocuencia. Sin embargo, ¿quién pondría en duda que ningún número de victorias, por sí solas, habría sido suficiente para asegurar la existencia de Israel sin el apoyo de Estados Unidos y de los judíos estadounidenses?

La medida más realista del coste que han tenido para los pueblos de Oriente Próximo los acontecimientos del pasado año no son las bajas, las pérdidas económicas, la destrucción causada por la guerra o las victorias militares, sino los cambios políticos, el más sobresaliente de los cuales ha sido la creación de una nueva categoría de personas sin hogar, los refugiados árabes. Éstos no sólo forman una masa irredenta potencialmente peligrosa dispersa por todos los países árabes, donde podrían fácilmente convertirse en el eslabón aglutinante; mucho peor aún: independientemente de cómo se produjo su éxodo (como consecuencia de la propaganda árabe sobre las atrocidades judías, o de las atrocidades reales, o de ambas cosas), su huida de Palestina, preparada por los planes sionistas de traslados de población a gran escala durante la guerra y seguida por la negativa israelí a readmitir a los refugiados en su antiguo hogar, hizo que la vieja queja árabe contra el sionismo resultara finalmente verdadera: los judíos no pretendían otra cosa que expulsar a los árabes de sus hogares. Lo que había sido el orgullo de la patria judía, a saber, que no se había basado en la explotación, se convirtió en una maldición cuando llegó la

prueba definitiva: la huida de los árabes no habría sido posible ni habría sido bien recibida por los judíos si hubieran vivido en una economía común. Se demostró que los árabes reaccionarios de Oriente Próximo y sus protectores británicos tenían finalmente razón: siempre habían considerado a «los judíos peligrosos, no porque explotan a los *fellahim*, sino porque no los explotan» (Ch. Weizmann).

Los liberales de todos los países quedaron horrorizados ante la insensibilidad y el arrogante desprecio de las consideraciones humanitarias de un gobierno cuyos representantes, tan sólo un año antes, habían defendido su causa a partir de motivos puramente humanitarios y se habían formado en un movimiento que, durante más de cincuenta años, había basado sus reivindicaciones exclusivamente en la justicia. Sólo una voz llegó a alzarse en protesta contra el tratamiento israelí de la cuestión de los refugiados árabes, la voz de Judah L. Magnes, quien escribió una carta al director de *Commentary* (octubre de 1948):

> Me parece que todo intento de abordar una situación humana de tanta envergadura desde cualquier punto de vista distinto del humano y moral nos hará caer en un lodazal. [...] Si los árabes de Palestina dejaron sus granjas «voluntariamente» bajo el influjo de la propaganda árabe y presas de verdadero pánico, uno no puede olvidar que el argumento más poderoso de dicha propaganda era el miedo a una repetición de las atrocidades cometidas por Irgun y Stern en Deir Yassin, donde las autoridades judías no pudieron o no quisieron impedir el acto ni castigar al culpable. Es lamentable que los mismos hombres que podrían señalar la tragedia de los desplazados judíos como el principal argumento en favor de la inmigración en masa a Palestina hayan de estar ahora dispuestos, por lo que el mundo conoce, a contribuir a la creación de una nueva categoría de desplazados en Tierra Santa.

El doctor Magnes, consciente de todo el significado de unas

acciones que ponían en entredicho la vieja y orgullosa pretensión de los pioneros sionistas de que la suya era la única empresa colonizadora en la historia que se había llevado a cabo con las manos limpias de sangre, fundamentó su protesta exclusivamente en motivos humanitarios, exponiéndose así a las viejas acusaciones de moralidad quijotesca en política, en la que se supone que sólo cuentan la ventaja y el éxito. La antigua leyenda judía acerca de los treinta y seis justos anónimos que siempre existen y sin los cuales el mundo caería hecho pedazos dice la última palabra acerca de la necesidad de semejantes comportamientos «quijotescos» en el curso ordinario de los acontecimientos. En un mundo como el nuestro, sin embargo, donde la política en algunos países ha rebasado hace tiempo la pecaminosidad esporádica para entrar en una nueva fase de criminalidad, la moralidad insobornable ha cambiado repentinamente su mera función antigua de mantener el mundo cohesionado y se ha convertido en el único medio a través del cual la realidad, en oposición a las situaciones de hecho distorsionadas y esencialmente efímeras creadas por el delito, puede percibirse y planificarse. Sólo a aquellos que todavía son capaces de pasar por alto las montañas de polvo que surgen y desaparecen en la nada de la violencia estéril puede confiárseles algo tan serio como los intereses permanentes y la supervivencia política de una nación.

¿Federación o balcanización?

Los verdaderos objetivos de una política no nacionalista en Oriente Próximo y particularmente en Palestina son pocos en número y simples en su naturaleza. La insistencia nacionalista en el logro de la soberanía absoluta en países tan pequeños como Palestina, Siria, el Líbano, Irak, Transjordania, Arabia Saudí y Egipto sólo puede conducir a la balcanización de toda la región y su transformación en un campo de batalla para los intereses enfrentados de las grandes potencias en detrimento de todo auténtico interés nacional.

A la larga, la única alternativa a la balcanización es una federación regional, que Magnes (en un artículo publicado en *Foreign Affairs*) propuso ya en 1943 y que más recientemente fue proclamada como una meta distante pero deseable por el coronel Aubrey Eban, representante de Israel ante las Naciones Unidas. Así como la propuesta original del doctor Magnes comprendía únicamente a aquellos países que los tratados de paz de 1919 habían desmembrado pero que habían constituido un todo integrado bajo el gobierno turco, es decir, Palestina, Transjordania, el Líbano y Siria, el concepto de Aubrey Eban (tal como aparecía expuesto en un artículo publicado en *Commentary* en 1948) apuntaba a una «Liga de Oriente Próximo que comprendiera todas las diversas nacionalidades de la región, conservando cada una de ellas su libertad dentro de su propia área de independencia y en cooperación con otras en pro del bienestar de la región en su conjunto». Una federación que, según Eban, podría llegar a incluir «Turquía, el Líbano cristiano, Israel e Irán como socios del mundo árabe en una liga de no agresión, defensa mutua y cooperación

económica», tiene la gran ventaja de que comprometería a más miembros que a los dos pueblos, judíos y árabes, eliminando así los temores judíos de verse superados en número por los árabes.

La mejor garantía de acercarnos a esta federación sería, con todo, una Confederación de Palestina, tal como el doctor Magnes y el Ihud propusieron después de que la partición y el Estado judío soberano se convirtieran en un hecho consumado. El mismo término «confederación» indica la existencia de dos entidades políticas independientes, en contraste con un sistema federal que suele considerarse «un gobierno múltiple en un único Estado» (*Encyclopedia of Social Sciences*), y podría bien servir también de modelo para las difíciles relaciones entre la Siria musulmana y el Líbano cristiano. Una vez creadas esas pequeñas estructuras federales, la Liga de países de Oriente Próximo propuesta por el coronel Eban tendrá muchas más probabilidades de hacerse realidad. Exactamente igual que el acuerdo del Benelux fue el primer signo esperanzador de una eventual federación europea, así también el establecimiento de un acuerdo duradero entre dos de los pueblos de Oriente Próximo en cuestiones de defensa, política exterior y desarrollo económico podría servir como modelo para la región entera.

Una de las ventajas principales de las soluciones federales (o confederales) del problema palestino ha sido que se han mostrado de acuerdo con ella los estadistas árabes más moderados (particularmente del Líbano). Mientras el plan de un Estado federal fue propuesto solamente por una minoría del Comité Especial de las Naciones Unidas para

Palestina en 1947, es decir, los delegados de la India, Irán y Yugoslavia, no hay duda de que podría muy bien haber servido como base de un compromiso entre las exigencias judías y las árabes. En aquella época, el grupo Ihud hizo prácticamente suyo el informe de la minoría; éste era conforme a los principios establecidos y formulados de la mejor manera en la siguiente frase: «El Estado federal es la solución más constructiva y dinámica en cuanto que rehuye una actitud de resignación respecto de la cuestión de la capacidad de los árabes y los judíos para cooperar en su común interés, en favor de una actitud realista y dinámica, es decir, que bajo las nuevas condiciones puede cultivarse la voluntad de cooperar». Camille Chamoun, representante del Líbano, en su alocución ante la Asamblea General de las Naciones Unidas del 29 de noviembre de 1947, en un esfuerzo desesperado por llegar a una fórmula de compromiso el día mismo en que se decidió la partición, hizo una vez más un llamamiento en favor de un Estado de Palestina independiente que habría de estar «constituido sobre principios federales y [comprender] un gobierno federal y gobiernos cantonales correspondientes a cantones judíos y árabes». Al igual que el doctor Magnes en su explicación del plan para una Confederación de Palestina, invocó la Constitución de los Estados Unidos de América como modelo de la futura constitución del nuevo Estado.

El plan para una Palestina confederada con Jerusalén como capital común no era nada más ni nada menos que la única aplicación posible de la decisión de las Naciones Unidas sobre la partición, que establecía como requisito la unión económica. El planteamiento puramente económico

de las Naciones Unidas habría topado en cualquier caso con dificultades porque, como correctamente señaló el coronel Eban, «la independencia económica de toda Palestina estaba siendo sobrevalorada por la Asamblea General». Se habría encontrado, además, con las mismas dificultades que el Programa de Recuperación Europea, que también presuponía la posibilidad de una cooperación económica sin las correspondientes disposiciones políticas. Estas dificultades inherentes a un planteamiento económico se convirtieron en pura imposibilidad con el estallido de la guerra, de la que hay que decir ante todo que sólo puede ponérsele fin con medidas políticas. Es más, la guerra ha destruido todos los sectores de una economía combinada judeo-árabe y ha eliminado, con la expulsión de la mayoría de los árabes de los territorios ocupados por los israelíes, la mínima base económica sobre la que descansaban las esperanzas de un futuro desarrollo de intereses económicos comunes.

En efecto, una insuficiencia evidente de nuestros argumentos a favor de la paz y contra un precario armisticio, así como a favor de la confederación y en contra de una ulterior balcanización, es que a duras penas, pueden fundamentar en algo que se parezca a la necesidad económica. Para obtener una estimación correcta del impacto de la guerra en la economía israelí, uno no puede limitarse a sumar las sucesivas pérdidas en horas de trabajo y destrucción de bienes que ha sufrido Israel. Frente a eso hay que contar un aumento muy importante de los ingresos de «beneficencia», que nunca se habrían dado sin el establecimiento de un Estado y la tremenda inmigración

actual, cosas ambas que fueron las causas directas de la guerra judeo-árabe. Dado que la economía judía en Palestina dependía en cualquier caso ampliamente de la inversión mediante donación, puede ser incluso que las ganancias obtenidas por vía de emergencia superen las pérdidas sufridas a causa de la guerra.

La pacificación de la región podría muy bien atraer más inversiones de capital que rinda dividendos, procedente de los judíos estadounidenses, e incluso préstamos internacionales. Ello, no obstante, disminuiría automáticamente los ingresos israelíes en dinero que no dé dividendos. A primera vista, semejante evolución puede parecer que lleve a una economía más saneada y a una mayor independencia política. En realidad, puede muy bien significar una gran reducción de los recursos e incluso un aumento de la interferencia externa por la simple razón de que es probable que el público inversor actúe con criterios más empresariales y menos idealistas que los simples donantes.

Pero aun cuando demos por supuesto que los judíos estadounidenses, después de la catástrofe europea, no hubieran necesitado la situación de emergencia creada por la guerra y el estímulo de las victorias para movilizar un apoyo por valor de 150 millones de dólares anuales, las ventajas económicas de la guerra superan probablemente sus pérdidas. Están, en primer lugar, las claras ganancias derivadas de la huida de los árabes del territorio ocupado por Israel. Esta evacuación de casi el 50 % de la población del país no alteró en absoluto la economía judía porque ésta se había construido en un aislamiento casi completo respecto

de su entorno. Pero más importante que esas ganancias, con su pesada hipoteca moral y política, es el factor mismo de la inmigración. Los nuevos inmigrantes, que en parte se hallan instalados en las granjas abandonadas por los refugiados árabes, eran absolutamente necesarios con fines de reconstrucción y para compensar la gran pérdida de mano de obra causada por la movilización; no son simplemente una carga económica para el país, sino que constituyen su activo más seguro. La afluencia de dinero estadounidense, recolectado y utilizado fundamentalmente para el reasentamiento de los desplazados, combinado con la afluencia de mano de obra, puede estimular la economía israelí de manera muy parecida, sólo que a una escala mucho mayor, a como, hace diez años, la afluencia de dinero estadounidense, unida a la inmigración de jóvenes (la Juventud Aliya), facilitó la ampliación y modernización de los asentamientos colectivos.

La misma ausencia de necesidad económica marca el argumento a favor de la confederación. Tal como están hoy las cosas, el Estado de Israel no es sólo una isla judía en un mar árabe, no sólo un puesto avanzado de la occidentalización y la industrialización en el desierto de una economía estancada: es también un productor de mercancías para las que no existe demanda en sus vecinos inmediatos. Esta situación cambiará sin duda en un futuro, pero nadie sabe lo cerca o lo lejos que puede estar ese futuro. De momento, en cualquier caso, la federación difícilmente puede basarse en las realidades económicas existentes, en una interdependencia que funcione. Únicamente podrá convertirse en un mecanismo eficaz si —en palabras del

doctor Magnes en 1947— «la capacidad científica judía, el poder de organización judío, quizá sus finanzas, quizá la experiencia occidental, de la que muchos de los países de esta parte del mundo tienen necesidad, [pudiera] ponerse a su disposición para el bien de toda la región».

Semejante empresa requeriría una gran visión e incluso sacrificios, si bien los sacrificios podrían ser menos difíciles de sobrellevar si la canalización de capacidades pioneras y capital judíos hacia los países árabes estuviera vinculada a algún acuerdo sobre el reasentamiento de los desplazados árabes. Sin semejante modernización de Oriente Próximo, Israel quedará aislada económicamente, privada de las condiciones previas para un normal intercambio de sus productos, más dependiente aún de la ayuda externa que ahora. No es ni ha sido nunca un argumento contra los grandes logros del hogar nacional judío que aquéllos fueran «artificiales», que no siguieran las leyes y necesidades económicas, sino que surgieran de la voluntad política del pueblo judío. Pero sería una tragedia si, una vez que ese hogar o ese Estado ha sido establecido, su pueblo siguiera dependiendo de «milagros» y fuera incapaz de adaptarse a las necesidades objetivas, aun cuando éstas lo sean a largo plazo. La beneficencia sólo puede movilizarse en grandes cantidades en casos de emergencia, tales como la reciente catástrofe acontecida en Europa o la guerra árabe-judía; si el gobierno israelí no puede conquistar su independencia económica respecto de ese dinero, pronto se encontrará en la poco envidiable posición de verse forzado a crear situaciones de emergencia, es decir, forzado a una política de agresividad y expansión. Los extremistas comprenden muy

bien esta situación cuando propugnan una prolongación artificial de la guerra que, según ellos, nunca debería haber concluido sin que la totalidad de Palestina y Transjordania hubieran sido conquistadas.

En otras palabras, la alternativa entre federación y balcanización es una alternativa política. El problema no está en que el nacionalismo rampante haya impedido una estructura económica común, sino en que unas aspiraciones nacionales justificadas puedan convertirse en un nacionalismo rampante al no ser controladas por intereses económicos. La tarea de una Federación de Oriente Próximo sería crear una estructura económica común, llevar a cabo una cooperación económica y política e integrar los logros económicos y sociales judíos. La balcanización aislaría aún más a los nuevos pioneros y trabajadores judíos que han encontrado la manera de combinar el trabajo manual con un alto nivel cultural y de introducir un nuevo elemento humano en la vida moderna. Ellos, junto con los herederos de la Universidad Hebrea, serían las primeras víctimas de un largo período de inseguridad militar y agresividad nacionalista.

Pero sólo serían las primeras víctimas. Pues sin el *hinterland* cultural y social de Jerusalén y de los asentamientos colectivos, Tel Aviv podría convertirse de la noche a la mañana en una ciudad puramente oriental. El chovinismo de tipo balcánico podría usar el concepto religioso del pueblo elegido y hacer que su significado degenerase en una vulgaridad sin remedio. El nacimiento de una nación a mediados de nuestro siglo puede ser un gran acontecimiento; ciertamente es también un acontecimiento

peligroso. La soberanía nacional, que durante tanto tiempo ha sido el símbolo de un desarrollo nacional libre, se ha convertido en el mayor peligro para la supervivencia de las pequeñas naciones. A la vista de la situación internacional y la ubicación geográfica de Palestina, no es probable que los pueblos árabe y judío sean una excepción a esta regla.

Magnes: la conciencia del pueblo judío

No se puede hablar sobre Magnes sin hablar sobre Israel, su hogar físico y espiritual. Y en Israel nada ha cambiado, en lo esencial, durante los años que han seguido a su muerte. Murió unos pocos meses después de la fundación del Estado de Israel y la huída de los árabes de su patria en Palestina, y unas pocas semanas después del asesinato de Bernadotte. Los árabes palestinos siguen siendo exiliados sin hogar, y aún no se ha encontrado a los asesinos de Bernadotte. El problema árabe es lo que ha sido siempre, a saber: el único asunto real, política y moralmente, de la política israelí. El victorioso Estado de Israel no ha sido capaz de cerrar un solo tratado de paz con sus vecinos árabes.

El único cambio desde la muerte de Magnes es su propia muerte, que, a medida que pasa el tiempo, se ha convertido cada vez más en un auténtico suceso histórico. No se sabe quién es un hombre hasta la hora de su muerte. Ésta es la verdad contenida en el dicho romano *Nemo ante mortem beatus dici potest.*[*] La eternidad, a la que decimos que pasa un hombre cuando muere, es también la esencia eterna que representó cuando vivía y que nunca se revela claramente a

los vivientes antes de su muerte. *Magnes fue la conciencia del pueblo judío*, y gran parte de esa conciencia ha muerto con él, al menos para nuestro tiempo. La protesta de Magnes surgió a partir de los propios círculos sionistas y su validez se halla en ese origen. Levantó su voz principalmente por razones morales, y su autoridad consistía en que él era un ciudadano de Jerusalén, que el destino de todos ellos fue el suyo propio, y que, por tanto, nada de lo que él dijo se puede achacar a otros motivos. Fue un hombre muy práctico y muy realista; pudiera ser que él, como el resto de nosotros, estuviese también movido por la preocupación con respecto a las siguientes generaciones de judíos, que podrían tener que sufrir por los errores cometidos en nuestro tiempo. Pero éste no fue su motivo principal. Él deseaba con todo su corazón hacer lo correcto y poseía una saludable desconfianza hacia la sabiduría de nuestros *realpolitiker*; y si realmente el miedo no le afectaba, sí era muy sensible a la vergüenza. *Siendo judío y sionista, simplemente se avergonzaba de lo que los judíos y los sionistas estaban haciendo.*

Tal y como suele suceder con la propia conciencia, el pueblo judío le oyó y decidió no escucharle, y los pocos que sí le escucharon a veces lo hicieron por razones equivocadas, o, al menos, por razones que no eran las suyas propias. Sucedió que los últimos años de su vida coincidieron con un gran cambio en el carácter nacional judío. Un pueblo que durante dos mil años ha hecho de la justicia la piedra angular de su existencia espiritual y comunitaria se ha vuelto enfáticamente hostil a cualquier argumento de esa naturaleza, como si ésos fuesen necesariamente los

argumentos del fracaso. Todos sabemos que este cambio ha tenido lugar a partir de Auschwitz, pero ello constituye un consuelo menor. El hecho es que nadie en el pueblo judío podría ocupar el lugar de Magnes. Ésa es la medida de su grandeza; y es, por la misma razón, la medida de nuestro fracaso.

1952

La historia del gran crimen

Una reseña de Bréviaire de la haine: Le III Reich et les juifs [Breviario del odio: el Tercer Reich y los judíos], *de Léon Poliakov*

El excelente libro de Léon Poliakov sobre el Tercer Reich y los judíos es el primero en describir las últimas etapas del régimen nazi tomando estrictamente como base materiales de primeras fuentes. Éstas consisten primordialmente en documentos presentados en los juicios de Núremberg y publicados en varios volúmenes por el gobierno estadounidense bajo el título *Nazi Conspiracy and Aggression*. Estos volúmenes contienen, además de los archivos capturados a los nazis, un número considerable de testimonios y de declaraciones juradas de antiguos funcionarios nazis. El señor Poliakov, con una razonada obstinación, cuenta la historia tal y como la desarrollan los propios documentos, evitando de este modo los prejuicios y los juicios preconcebidos que echan a perder a casi todos los demás análisis publicados. Él tiene perspicacia para hallar lo relevante, y posee un conocimiento completo e íntimo de la

complicada maquinaria administrativa de la Alemania nazi, de las fluctuantes relaciones entre los distintos cuerpos, así como de las subidas y bajadas de las diversas camarillas que rodeaban a Hitler.

La excelencia de este libro se puede medir por la abundancia de errores, incomprensiones y juicios erróneos que corrige en cada capítulo. También hay muchas revisiones menores. Nazis como Alfred Rosenberg, cuyo poder ha sido generalmente exagerado, son situados en una escala apropiada; ciertos hechos poco conocidos, como el papel preponderante que desempeñó Austria en la organización del exterminio, reciben la importancia que merecen. Y sin esta resuelta extirpación de todo el matorral de errores y de burdas generalizaciones no se podría contar la historia de forma apropiada.

Uno de los logros más señalados del señor Poliakov es la reconstrucción de la cronología del proceso de exterminio. Aunque pueda haber cierto lugar para la especulación en cuanto al momento exacto en el que se decidió introducir las cámaras de gas, ahora sabemos con certeza que Hitler —quizá tras discutirlo con Bormann y Goebbels— emitió la orden para la organización del asesinato en masa o bien en el otoño de 1940, cuando se hizo evidente que la guerra no terminaría en un corto plazo, o bien a comienzos de 1941, durante la preparación del ataque a Rusia. Con dicha decisión automáticamente descartó otras «soluciones» más moderadas. Entre ellas se encontraba el proyecto de Madagascar, originalmente concebido por Himmler y oficialmente adoptado por el Ministerio de Asuntos Exteriores alemán antes del estallido de la guerra. Otra

propuesta —que era una de las ideas favoritas de Himmler— fue la esterilización en masa con rayos X de todos los judíos varones (junto con la elite intelectual de otros pueblos no germánicos); simplemente se les diría que formasen una fila frente a unas ventanas y que rellenasen unos cuestionarios, manteniéndolos en la ignorancia de lo que les estaba sucediendo. Más viable hubiese sido, sin embargo, exterminar a los judíos en los guetos por inanición —un camino apoyado por nazis «moderados» tales como Hans Frank, gobernador general de Polonia— o haciéndoles trabajar hasta la muerte, como sugerían Goebbels y Heydrich. Hitler, como de costumbre, tuvo la osadía de adherirse a la solución más radical, y —también como de costumbre— tenía razón, *para sus propios propósitos*, puesto que la cámara de gas prometía los resultados más seguros.

El proyecto de Madagascar había sido un compromiso entre la vertiente nazi del antisemitismo y las formas anteriores de éste cercanas al nacionalismo alemán, que veían una «solución» a la cuestión judía en el sionismo. Con el estallido de la guerra, sin embargo, tales compromisos habían quedado «superados por los acontecimientos», tal y como a Hitler le gustaba expresarlo. La esterilización en masa demostró ser impracticable; simplemente la maquinaria no funcionaba de forma efectiva. La muerte por inanición era un proceso lento, plagado de riesgos impredecibles, y proclive a expandir epidemias y causar una discusión prolongada e innecesaria entre los propios alemanes, así como entre otros pueblos bajo gobierno alemán; a todo eso se le podía poner fin mediante medidas drásticas e irrevocables.

Existía la intención, finalmente, de extraer el máximo de trabajo de los judíos, que estando condenados de cualquier modo podían ser explotados sin piedad, una posibilidad que resultó sugerente tanto para los nazis como para la Wehrmacht, cuyas demandas de mano de obra estaban creciendo constantemente. Pero este plan sufría de una contradicción inherente: si un hombre debe trabajar ha de tener cubiertas las necesidades de un proceso biológico más o menos normal; de lo contrario morirá.

Las primeras ejecuciones en masa llevadas a cabo por tropas especiales, los denominados *Einsatzgruppen*, tuvieron lugar inmediatamente después de la invasión de Rusia. En el otoño de 1941 se ordenó el diseño de las cámaras de gas, y poco después fueron aprobadas por el propio Hitler. Los primeros camiones de gas móviles estuvieron listos en la primavera de 1942, y las grandes fábricas de la muerte de Auschwitz y Belzec en el otoño de 1942. Desde entonces hasta el otoño de 1944 —es decir, durante los años cruciales de la guerra— los trenes que transportaban a los judíos desde cualquier rincón de Europa hacia Polonia tenían prioridad sobre cualquier tráfico ferroviario, con la excepción de los movimientos de tropas. En contra de las ideas actuales, fueron las órdenes de Hitler las que pusieron el proceso sistemático de exterminio en movimiento, mientras que Himmler parece haber obedecido con reticencia. Y fue este último quien ordenó que se detuviese el horror, en el otoño de 1944, y que las fábricas de la muerte fuesen desmanteladas y arrasadas. El propio Hitler nunca supo —según parece porque nadie tenía la

sangre fría para decírselo— que lo que él consideraba uno de sus más grandes «éxitos» había sido abortado prematuramente.

Los judíos supervivientes, así como otros internos de Auschwitz y de los demás campos de exterminio, fueron conducidos en rebaño hacia el Oeste ante el avance de las tropas rusas, muriendo en el camino por millares, y fueron recluidos en campos de concentración «normales» en Alemania, donde otras cuantas decenas de miles murieron de hambre antes de que finalmente entrasen las tropas aliadas. Lo que los ejércitos de liberación encontraron en estos campos les horrorizó más que cualquier otra cosa que hubiesen visto en el campo de batalla, y en realidad hizo más por agitar a la opinión pública que todo lo que se había filtrado acerca de las fábricas de la muerte en Polonia (que, para entonces, habían desaparecido sin dejar apenas rastro). Irónicamente, sin embargo, los cadáveres y los supervivientes que los soldados británicos y americanos vieron en Buchenwald y en otros lugares eran, en gran medida, las víctimas del único crimen impremeditado cometido por los nazis; impremeditado en tanto que se debía más al caos de los últimos meses de la guerra que a un designio deliberado.

Esta crónica, aunque correcta, solamente cuenta una parte de la historia, la parte judía. El señor Poliakov es el primero en comprender y enfatizar la estrecha conexión entre el asesinato en masa de los judíos y un primer experimento de los nazis: los asesinatos «piadosos», durante el primer año

de la guerra, de 70.000 personas perturbadas o con debilidad mental en Alemania. No solamente fue el precedente del asesinato en masa de otros pueblos; la orden de Hitler del 1 de septiembre de 1939 (de manera bastante significativa, el primer día de las hostilidades) de liquidar a todas «las personas enfermas incurables» en el Tercer Reich creó el marco idóneo para todo lo que iba a venir después. Ciertamente, no fue un accidente que este decreto no fuese ejecutado literalmente y que tan sólo los casos mentales fuesen asesinados; también es posible que la causa de que se suspendiesen los asesinatos al año y medio fuesen, como defiende Poliakov junto con otros, las protestas de las familias de las víctimas y de otros alemanes. Asimismo, no es probable que el hecho de que el comienzo del asesinato en masa de los judíos prácticamente coincidiese con la terminación de los asesinatos «piadosos» se debiese a una coincidencia.

Parece como si Hitler, empeñado en llevar a cabo su programa racial mediante el asesinato en masa organizado, siguiese en todo momento cualquier dirección que con la menor resistencia augurase los resultados más inmediatos. El que nunca abandonase su intención original de liquidar a todas las personas «racialmente inadecuadas», con independencia de la nacionalidad, se puede ver en su plan de introducir un «decreto de salud nacional» en Alemania tras la guerra, de acuerdo con el cual los parientes consanguíneos de «personas enfermas, particularmente aquellos con dolencias de pulmón y de corazón», debían «no poder permanecer entre el público y no permitírseles tener hijos. Lo que suceda a estas familias será objeto de órdenes

ulteriores».

Al demostrar que el primer día de la guerra fue también el primer día de los asesinatos organizados en masa, el señor Poliakov arroja una nueva luz sobre ciertos aspectos del totalitarismo en general, y del nazismo en particular. Solamente el aislamiento de Alemania respecto del mundo occidental —que quería decir, asimismo, respecto de compañeros de viaje fascistas en países no totalitarios—, forzado por la guerra, hizo posible el completo desarrollo de las tendencias totalitarias inherentes al régimen nazi. En más de una ocasión, Hitler expresó su gratitud hacia el hecho de que la guerra, con independencia de toda duda y preocupación respecto a su resultado, le había dado la oportunidad de llevar a cabo ciertas «ideas» que de otro modo habrían tenido que permanecer sin ser aplicadas.

Con toda probabilidad, la guerra confirió aún otra «bendición» a Hitler. El pacifismo, bajo el impacto de la nueva experiencia de la guerra hecha con máquinas, se convirtió con posterioridad a 1918 en el primer movimiento ideológico que insistió en equiparar la guerra con la pura matanza. El partido nazi, durante la década de 1920, se desarrolló en paralelo al pacifismo alemán y en conflicto con él. Sin embargo, al contrario que todos los propagandistas del militarismo puramente nacionalistas, los nazis nunca cuestionaron la corrección de la ecuación pacifista; al contrario, aprobaban con franqueza todas las formas de asesinato, y la guerra era una de ellas. En su opinión, todas las nociones del honor o de la caballerosidad militar, con su respecto implícito hacia ciertas leyes universales de la humanidad, no eran más que hipocresía, y dentro de esa

hipocresía se incluía cualquier concepción de la guerra que concibiese la derrota del enemigo sin su completa destrucción. Para los nazis, como para los pacifistas, la guerra era una matanza.

Ésta parece ser la razón por la que esperaron hasta el estallido efectivo de la guerra antes de embarcarse en su programa de «asesinatos piadosos», razonando que, con tantos jóvenes sanos siendo asesinados en el frente, los alemanes no prestarían demasiada atención en ese momento al asesinato de personas «sin valor» en su propia casa, y que no habría una resistencia seria a la ejecución del programa, pues ¿qué diferencia había entre un tipo de asesinato y otro? Pero la experiencia subsiguiente enseñó a los nazis que las familias de las personas mentalmente enfermas no eran proclives a atender a la «lógica» cuando la vida de uno de los suyos estaba en juego; ésta puede ser la razón —o una de las razones— por la que, en el anteriormente citado borrador de un «decreto de salud nacional», delineado probablemente en 1943, dos años después de la suspensión de los «asesinatos piadosos», Hitler propusiese asesinar también a los familiares de los enfermos.

Como quiera que fuese el caso, la conexión entre el exterminio en masa y los «asesinatos piadosos» en Alemania es una de las apreciaciones más importantes de Poliakov, y él la rastrea en todas sus ramificaciones. Los médicos, ingenieros y otros, que perfeccionaron las técnicas de eutanasia durante el primer año de la guerra para su aplicación en los casos mentales alemanes, fueron los mismos que más tarde se hicieron cargo de las instalaciones en Auschwitz y Belzec. Aún más concluyente, con respecto a

la realidad de esta conexión, es el hecho, inexplicable de otro modo, de que el mismo esfuerzo se hizo en Polonia, como previamente en las fábricas de la muerte más reducidas de Alemania, por perfeccionar la maquinaria de la muerte y «lograr el objetivo sin tortura y sin agonía». La crueldad y la brutalidad, aún prevalecientes entre los soldados y los policías seleccionados al azar para tareas en los campos de concentración, brillaban por su ausencia entre los técnicos de la fábrica de la muerte. Para ellos, como Himmler dijo una vez, el antisemitismo era como una «desinfección», los problemas raciales eran una cuestión de «limpieza», y la «solución del problema de la sangre mediante la acción» significaba la eliminación de «elementos contaminantes».

Otra de las contribuciones más importantes del señor Poliakov es su deshinchamiento del mito de que los oficiales del ejército alemanes y los antiguos funcionarios de antes de Hitler, particularmente aquellos en el Ministerio de Asuntos Exteriores y en el cuerpo diplomático, o bien no conocían lo que estaba sucediendo o, si lo sabían, protestaron. El propio general Jodl había sopesado cuidadosamente los pros y los contras de la política de exterminio en función de su influencia en los ánimos alemanes, y llegó a la conclusión de que sus problemas obvios serían compensados por un factor psicológico determinante: el soldado alemán ordinario lucharía mejor una vez que supiese que había quemado todos los puentes tras él y que se hallaba involucrado, en una complicidad indisoluble, con los perpetradores de un crimen enorme. Las unidades de la Wehrmacht, no las

tropas de las SS, iniciaron la denominada «*Heuaktion*», en la que entre 40.000 y 50.000 niños fueron secuestrados en Europa del Este y llevados a Alemania. Y fue el subsecretario de Estado Luther quien, junto con las autoridades militares alemanas, se hizo responsable del exterminio de los judíos serbios.

Algunos alemanes, por supuesto, protestaron, tanto nazis como no nazis. El señor Poliakov cita algunas de las protestas que se hicieron por escrito. Quizá sin demasiada justicia se sorprende de los argumentos empleados, que enfatizan las desventajas militares y económicas, la carga nerviosa sobre los ejecutores, y que deploran el efecto pernicioso en la moral de las tropas alemanas y de las poblaciones conquistadas. Es poco probable que dichas protestas se hubiesen podido hacer públicas si hubiesen invocado consideraciones éticas. Lo que resulta más notable es que pocas de ellas proviniesen de las jerarquías militar y civil alemanas, y que la mayoría fuesen realizadas, probablemente, por antiguos miembros del partido nazi e incluso por líderes de las SS.

Hasta ahora no se ha reconocido suficientemente que el único país tras las líneas alemanas que protegió de manera resuelta y efectiva a los judíos fue el gran aliado de Alemania en Europa: Italia. (El otro centro de refugio para los judíos parece haber estado en las zonas de Croacia donde los partisanos de Tito estaban firmemente establecidos.) El señor Poliakov analiza extensamente el episodio italiano, poniéndolo en conexión con la actitud de la Francia de Vichy hacia los judíos, de la que proporciona una explicación completa y precisa. La disposición de Vichy a

cooperar precisamente en el aspecto del antisemitismo fue tal que bien se puede creer que Adolf Eichmann, el organizador de las deportaciones de los judíos desde todos los lugares de Europa, no se equivocó al calcular la psicología de los franceses de Vichy cuando, en un momento particularmente crítico, les amenazó con la posibilidad de «excluir a Francia de entre los países de la evacuación [judía]».

En ningún lugar se muestra mejor la integridad y la objetividad del señor Poliakov que en su análisis de los guetos y del papel de sus *Judenräte*, o consejos judíos. Ni acusa ni excusa, sino que informa completa y fehacientemente de lo que las fuentes le dicen: la creciente apatía de las víctimas, así como su ocasional heroísmo, el terrible dilema de los *Judenräte*, su desesperación y su confusión, su complicidad y sus, en ocasiones, patéticamente ridículas ambiciones. En la famosa y muy influyente *Reichsvertretung* de los judíos alemanes, que funcionó sin contratiempos hasta que el último judío alemán fue deportado, él ve el precedente de los *Judenräte* de los guetos polacos, dejando claro que los judíos alemanes, también en este respecto, sirvieron a los alemanes de conejillos de indias en su investigación del problema de cómo hacer que la gente aplicase su propia sentencia de muerte, el último giro de tuerca en el esquema totalitario de dominación total.

Éstos no son sino unos pocos ejemplos tomados de la extraordinaria abundancia del nuevo material de hechos recogidos en este libro. Todo aquel que desee conocer «lo

que realmente ocurrió» y «cómo ocurrió realmente» —y el «qué» y el «cómo» no son solamente las experiencias más terribles de nuestra generación, sino probablemente también las más significativas— no puede permitirse pasar por alto este estudio, y quizás haría bien en comenzar por él. (Desgraciadamente, aún no ha interesado a ningún editor estadounidense.) La minuciosa documentación del libro y su casi completo rechazo a incurrir en suposiciones servirán como contraste solitario a un alarmante tipo de literatura «neoalemana» que ha comenzado a aparecer recientemente en el país. Pues, bajo el pretexto de ofrecer el «qué» y el «cómo» de lo que realmente sucedió bajo el gobierno de Hitler, se nos presenta un desagradable espectáculo en el que la vanidad, la complacencia y la ambición son exhibidas de la peor manera; las jerarquías civil y militar, aunque negando su más que obvia complicidad con los crímenes de Hitler, tratan, sin embargo, de mostrar entusiasmadamente al mundo los roles importantes y distinguidos que desempeñaron bajo su mandato, y, en consecuencia, los que son capaces de desempeñar en el futuro. (Véase «Los Generales alemanes escenifican un regreso», de Peter de Mendelssohn, en *Commentary*, octubre de 1951.) El valor dudoso de estas memorias y autobiografías como material fuente ha sido señalado una y otra vez por autoridades competentes, pero ello no ha disminuido su atracción popular en Alemania. En parte, ello se debe al deseo justificable del público de llegar a la verdad básica de una serie de acontecimientos cuyo horror fue tal que los hechos reales —se asume— fueron mantenidos en alto secreto, y que, por tanto, solamente pueden ser relatados

correctamente por los participantes reales. Desde este punto de vista, parece natural que cuanto más prominente fuese una persona en el régimen nazi más valiosas han de ser sus «confesiones».

La verdad es, tal y como creo que el libro de Poliakov ayuda a aclarar, que los secretos del régimen nazi no estuvieron tan bien guardados por los propios nazis. Actuaron de acuerdo a un principio básico de nuestro tiempo, que podría ser recordado en el futuro como «la Era del Papel». Hoy ningún hombre en una posición oficial puede emprender la más pequeña acción sin dar lugar inmediatamente a una oleada de documentos, memorias, informes y entregas publicitarias. Los nazis dejaron tras ellos una montaña de registros que hacen innecesario confiar el apaciguamiento de nuestra sed de conocimiento a las memorias de personas que fueron, para empezar, muy poco dignas de confianza. No podría haber sido de otro modo. La gran ambición de Hitler fue fundar un imperio milenario, y su gran miedo, en caso de derrota, fue que él y sus acólitos pasasen sin recuerdo a los siglos posteriores. El papeleo no era simplemente una necesidad a la que los nazis se hubiesen visto forzados por los métodos organizativos de nuestro tiempo, también era algo a lo que ellos dieron la bienvenida y que multiplicaron con entusiasmo, dejando así en la historia, y *para* la historia, registros escritos de todos y cada uno de sus crímenes a razón de al menos diez copias.

Existe un misterio sobre el régimen nazi, pero no tiene nada que ver con los secretos. Reside solamente en una respuesta,

humanamente inevitable, que nos hace seguir preguntando ¿por qué?, pero ¿por qué?, mucho después de que todos los hechos hayan sido registrados, todas las etapas del proceso conocidas y todos los motivos concebibles considerados. Aparte de unos comentarios no demasiado relevantes sobre el carácter nacional alemán, el libro del señor Poliakov ni plantea ni pretende responder a esta pregunta. Con todo, tampoco la suprime; el autor es demasiado escrupuloso y posee demasiada integridad intelectual como para contentarse con esas fáciles racionalizaciones sociológicas y psicológicas que se han convertido en el refugio por antonomasia del hombre moderno frente a la realidad. Es, en este punto—dicha determinación a rehusar las explicaciones fáciles—, precisamente donde, en mi opinión, se debe situar el criterio decisivo por el cual juzgar todos y cada uno de los intentos por describir y explicar estos sucesos recientes y sin precedentes.

Solamente si el lector, una vez que todo lo concerniente al exterminio ha sido hecho tangible y plausible, sigue sintiendo su primera reacción de incredulidad escandalizada, solamente entonces estará en posición de comenzar a comprender que el totalitarismo, de manera distinta a todos los demás modos de tiranía y de opresión, ha traído al mundo un mal *radical* caracterizado por su divorcio respecto a todos los motivos humanamente comprensibles de la maldad.

Constituiría el mayor error asumir que estos horrores son algo del pasado. Los campos de concentración y de exterminio son los mecanismos más novedosos y más importantes de todas las formas totalitarias de dominación.

Los informes sobre el sistema ruso soviético, cuyos «campos de trabajos forzados» son campos de exterminio disfrazados, son suficientemente numerosos y dignos de confianza como para permitir la comparación con el sistema nazi. Las diferencias entre ambos son reales, pero no radicales; ambos sistemas acaban en la destrucción de las personas seleccionadas como «superfluas». El desarrollo de esta noción de «superfluidad» constituye una de las calamidades centrales de nuestro siglo, y ha producido su «solución» más horrible. La investigación del nazismo, tan frecuentemente minimizada hoy como «mera» historia, resulta pues indispensable para comprender los problemas del presente y del futuro inmediato.

1952

Cuarta parte

La década de 1960

La controversia sobre el caso Eichmann. Carta a Gershom Scholem

La larga y amarga controversia provocada por el libro *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, de Arendt, se analiza tanto en el Prefacio como en la Introducción al presente volumen. Gershom (o Gerhard) Scholem —véase «Una revisión de la historia judía»— y Arendt eran viejos conocidos, entre otras cosas por su mutua amistad con Walter Benjamin. Scholem contribuyó a la controversia, con un tono algo más temperamental de lo habitual, cuando escribió a Arendt el 23 de junio de 1963. En su carta pone en entredicho el pasado político-intelectual alemán de Arendt, así como su identidad judía, sugiriendo que ella carece de «amor hacia el pueblo judío». También pone en cuestión el derecho de Arendt a juzgar acontecimientos en los que no estuvo presente, especialmente el comportamiento de los *Judenräte* («Tampoco pretendo juzgar. Yo no estaba allí»). La acusa de hacer una «burla» del sionismo, y de no servirse más que de una «frase hecha» o un «eslogan» en su «tesis» sobre la banalidad del mal. Arendt, en su respuesta a Scholem, responde a estas acusaciones y entra en detalles sobre ellas.

Nueva York, 24 de julio de 1963

Querido Gerhard:

Encontré tu carta al regresar, hace una semana. Tú ya sabes qué es eso de estar fuera cinco meses. Te escribo aprovechando el primer momento de tranquilidad que he tenido; de ahí que mi respuesta no sea tan elaborada como seguramente debiera.

Hay ciertas afirmaciones en tu carta que no se prestan a controversia alguna, porque son simplemente falsas. Permíteme que me ocupe primero de ellas para que podamos pasar luego a los temas que merecen discusión.

Yo no soy uno de los «intelectuales procedentes de la izquierda alemana». Tú no podías saber eso, pues no nos conocimos cuando éramos jóvenes. Es ése un hecho del que no estoy en absoluto orgullosa y que tengo cierto reparo en destacar, especialmente después de haber vivido la era McCarthy en este país. Yo llegué tarde a comprender la importancia de Marx porque cuando era joven no me interesaba por la historia ni por la política. Si puede decirse que «vengo de alguna parte», es de la tradición de la filosofía alemana.

En lo que respecta a otra de tus afirmaciones, no puedo, por desgracia, decir que no podías conocer los hechos. Encuentro chocante que hayas de escribir: «te veo desde todos los puntos de vista como una hija de nuestro pueblo, y no de otro modo». La verdad es que yo nunca he pretendido

ser otra cosa ni ser de otra manera distinta de como soy, y nunca he sentido la más mínima tentación en ese sentido. Sería como haber dicho que yo era un hombre y no una mujer, es decir, una insensatez. Sé, por supuesto, que hay un «problema judío» incluso en ese nivel, pero nunca ha sido mi problema, ni siquiera en mi infancia. Siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada. Existe una cosa tal como la gratitud fundamental por todo aquello que es como es; por lo que nos es *dado* y que no *hemos hecho*, ni puede ser hecho; por las cosas que son *physei* y no *nómō*.[*] Desde luego, semejante actitud es prepolítica, pero en circunstancias excepcionales —como las que han rodeado la política judía— es inevitable que tenga también consecuencias políticas aunque, por así decir, de manera negativa. Esta actitud hace imposibles ciertos tipos de conductas, a saber, precisamente aquellos que tú has decidido ver en mis consideraciones. (Por poner otro ejemplo: en su obituario de Kurt Blumenfeld, Ben Gurion se lamentaba de que Blumenfeld no hubiera visto la conveniencia de cambiarse el nombre cuando se fue a vivir a Israel. ¿No es evidente acaso que si no lo hizo fue exactamente por las mismas razones que lo habían impulsado en su juventud a hacerse sionista?) Mi posición en estos temas debe sin duda haberte resultado conocida, y no llego a comprender por qué has de querer endosarme una etiqueta que nunca me cuadró en el pasado ni me cuadra ahora.

Por venir ya a lo importante: permíteme que empiece,

siguiendo con lo que acabo de decir, por lo que tú llamas «amor al pueblo judío», o *Ahabath Israel.* (Por cierto, te agradecería mucho que me dijeras desde cuándo ese concepto ha desempeñado un papel en el judaísmo, cuándo se usó por primera vez en la lengua y la literatura hebreas, etc.) Tienes bastante razón: yo no me siento movida por ningún «amor» de esa clase, y ello por dos razones: yo nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo ni colectivo, ni al pueblo alemán, ni al francés, ni al estadounidense, ni a la clase obrera, ni a nada semejante. En efecto, sólo «amo» a mis amigos y el único género de amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas. En segundo lugar, ese «amor a los judíos» me resultaría, puesto que yo misma soy judía, algo más bien sospechoso. Yo no puedo amarme a mí misma ni a cosa alguna de la que sé que es miembro y parte de mi persona. Para aclarar esto, permíteme que te cuente una conversación que tuve en Israel con una destacada personalidad política que defendía la —en mi opinión, desastrosa— vinculación entre la religión y el Estado en Israel. Lo que decía —no recuerdo con seguridad sus palabras exactas— sonaba más o menos así: «Comprenderás que, como socialista, yo desde luego no creo en Dios; creo en el pueblo judío». Esto me parecía una afirmación desconcertante y tan desconcertada me dejó que no respondí en aquel momento. Pero podría haber respondido: la grandeza de este pueblo consistió una vez en que creía en Dios y creía en Él de tal manera que su confianza y su amor hacia Él era mayor que su temor. ¿Y ahora este pueblo sólo cree en sí mismo? ¿Qué provecho cabe esperar de ello? Pues bien, en ese sentido yo no «amo» a los judíos ni «creo» en

ellos; simplemente, formo parte de ellos como algo evidente, que está más allá de toda discusión.

Podríamos examinar el mismo asunto en términos políticos; en tal caso nos guiaremos por consideraciones patrióticas. Que no puede haber patriotismo sin una oposición y una crítica permanentes es algo en lo que sin duda estamos de acuerdo. Pero puedo concederte algo más que eso, a saber, que el daño causado por mi propio pueblo me aflige, naturalmente, más que el daño causado por otros pueblos. Esa aflicción, con todo, no es algo que haya que exhibir, aun cuando debe ser la motivación más profunda de ciertas acciones y actitudes. En términos generales, el papel del «corazón» en política me parece totalmente discutible. Sabes tan bién como yo cuán a menudo los que se limitan a informar de ciertos hechos desagradables son acusados de falta de sensibilidad, de falta de corazón o de falta de lo que tú llamas *Herzenstakt*. Los dos sabemos, en otras palabras, cuán a menudo esas emociones se utilizan para ocultar la verdad de los hechos. No puedo examinar aquí lo que ocurre cuando las emociones se exhiben en público y se convierten en un factor político; pero es éste un tema importante y he intentado describir sus desastrosos resultados en mi libro *Sobre la revolución*, al estudiar el papel de la compasión en la formación del carácter revolucionario.

Es una pena que no leyeras el libro antes de que la actual campaña de tergiversación contra él se pusiera en marcha atizada por los poderes fácticos judíos en Israel y en Estados Unidos. Hay, por desgracia, muy pocas personas capaces de

resistir la influencia de semejante campaña. Me parece altamente improbable que sin haber sido influido hubieras podido interpretar erróneamente ciertas afirmaciones. La opinión pública, especialmente cuando ha sido cuidadosamente manipulada, como en este caso, es muy poderosa. Así, por ejemplo, yo nunca he dado a entender que Eichmann fuera un «sionista». Si se te ha pasado por alto la ironía de la frase —que estaba formulada claramente en *oratio obliqua*, reproduciendo las propias palabras de Eichmann—, no es culpa mía. Sólo puedo asegurarte que nadie, entre las docenas de personas que leyeron el libro antes de su publicación, tuvo duda alguna sobre el asunto. Además, yo nunca pregunté por qué los judíos «se dejaron matar». Por el contrario, acusé a Hausner de haber hecho esa pregunta a un testigo tras otro. No hubo ningún pueblo, ningún grupo en Europa que reaccionara de manera diferente bajo la inmediata presión del terror. La pregunta que formulé fue la de la cooperación de funcionarios judíos durante la «Solución Final», y esa pregunta resulta tan incómoda porque uno no puede pretender que fueran traidores. (También hubo traidores, pero eso no hace al caso.) En otras palabras, hasta 1939 e incluso hasta 1941 cualquier cosa que hicieran o dejaran de hacer funcionarios judíos es comprensible y excusable. Sólo más tarde empieza a resultar altamente problemático. Esta cuestión surgió durante el juicio y era, por supuesto, mi obligación informar de ello. Ello constituye nuestra parte en el llamado «pasado no digerido» y, aunque puede ser que tengas razón al decir que es demasiado pronto para hacer un «juicio equilibrado» (cosa, de todos modos, que yo pongo en duda), creo que sólo

nos reconciliaremos con ese pasado si empezamos a juzgarlo y a ser francos al respecto.

He dejado clara mi posición y, sin embargo, es obvio que tú no la entendiste. Dije que no había posibilidad alguna de resistencia, pero existía la posibilidad de *no hacer nada.* Y para eso uno no tiene necesidad de ser un santo, sino sólo de decir: «No soy más que un simple judío y no tengo ganas de desempeñar ningún otro papel». Que esas personas o algunas de ellas merecieran o no la horca, como tú señalas, es una cuestión completamente diferente. Lo que tiene que ser examinado no son tanto las personas como los argumentos con los que se justifican a sí mismas a sus propios ojos y a los de los demás. Sobre esos argumentos tenemos derecho a juzgar. Más aún, no hemos de olvidar que nos estamos ocupando aquí de unas condiciones que fueron ciertamente terribles y desesperadas, pero que no fueron las condiciones de los campos de concentración. Las decisiones a que nos referimos se tomaron en una atmósfera de terror, pero no bajo la presión y el impacto inmediatos del terror. Son éstas unas diferencias de grado importantes, que todo estudioso del totalitarismo debe conocer y tener en cuenta. Esas personas tenían una cierta, aunque limitada, libertad de decisión y de acción. De la misma manera que los asesinos de las SS poseían también, tal como sabemos ahora, un limitado abanico de alternativas. Podían decir: «Deseo ser relevado de mis deberes de ejecutor», y nada les sucedía. Como en política tratamos con hombres y no con héroes ni con santos, es esta posibilidad de *no participación* (Kirchheimer) la que resulta decisiva si nos ponemos a juzgar, no el sistema, sino al individuo, sus opciones y sus

argumentos.

Y el juicio de Eichmann era el juicio de un individuo. En mi reportaje he hablado únicamente de cosas que acaecieron durante el juicio mismo. Ésa es la razón por la que no pude mencionar a los «santos» de los que hablas. En vez de eso hube de limitarme a los luchadores de la resistencia cuyo comportamiento, como he dicho, era tanto más admirable cuanto que se produjo en circunstancias en las que la resistencia había dejado realmente de ser posible. No había santos entre los testigos de la acusación, pero hubo un ser humano absolutamente puro, el viejo Grynszpan, cuyo testimonio referí con cierto detalle. Del lado alemán, después de todo, uno podía haber mencionado también algunos casos además del caso del sargento Schmidt. Pero como fue el único caso mencionado en el juicio, hube de ceñirme a él.

Que la distinción entre víctimas y perseguidores era deliberada y calculadamente difuminada en los campos de concentración es algo bien conocido y, al igual que otros, he insistido en este aspecto de los métodos totalitarios. Pero repito: no es eso lo que yo entiendo por una parte judía de culpa, o por el total desmoronamiento de las normas. Esto formaba parte del sistema y de hecho no tenía nada que ver con los judíos.

Resultaría para mí un misterio impenetrable que hayas podido creer que mi libro es «una burla del sionismo» si no supiera que muchas personas pertenecientes a círculos sionistas se han vuelto incapaces de escuchar las opiniones o

argumentos que se apartan del camino trillado y no concuerdan con su ideología. Hay excepciones, y un amigo mío sionista observó con total franqueza que el libro, especialmente el último capítulo (reconocimiento de la competencia del tribunal, justificación del secuestro), era muy pro Israel, como en realidad es. Lo que te confunde es que mis argumentos y mi enfoque difieren de aquello a lo que estás acostumbrado; en otras palabras, el problema es que soy independiente. Pero esto significa, por otro lado, que no pertenezco a ninguna organización y que siempre hablo exclusivamente en nombre propio; y, por otro lado, que tengo gran confianza en el *selbstdenken*[*] de Lessing, al que, según pienso, no puede sustituir ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna clase de «convicciones». Sean cuales sean las objeciones que pongas a los resultados, no los entenderás mientras no te des cuenta de que en realidad son míos y de nadie más.

Lamento que no argumentaras tu posición contra la ejecución de la sentencia de muerte, porque creo que al discutir esa cuestión podríamos haber avanzado algo en la búsqueda de dónde radican nuestras diferencias más fundamentales. Hablas de «falsedad histórica», y yo me siento muy incómoda viendo cómo se invoca en este contexto el espectro de la Historia. En mi opinión, era *política* y *jurídicamente* (y esto es, de hecho, lo único que contaba) correcto, y no sólo correcto, ejecutar la sentencia: no hacerlo habría sido totalmente imposible. La única manera de evitarlo habría sido aceptar la sugerencia de Karl

Jaspers y entregar a Eichmann a las Naciones Unidas. Nadie quería eso y probablemente no era factible; por tanto, no quedaba otra alternativa más que ahorcarlo. La clemencia quedaba excluida, no por razones jurídicas —el perdón, en todo caso, no es una prerrogativa del sistema jurídico—, sino porque la clemencia se aplica sólo a la persona, no a los hechos; el acto de clemencia no olvida el asesinato pero perdona al asesino en la medida en que éste, como persona, puede estar por encima de cualesquiera actos que haya cometido. Tal no era el caso de Eichmann. Y perdonarle la vida sin perdonarle era imposible por razones jurídicas.

En conclusión, permíteme referirme al único asunto en que no me has interpretado mal y que me agrada que hayas planteado. Tienes mucha razón: he cambiado de opinión y no hablo ya de «mal radical». Hace mucho tiempo que no nos vemos, de lo contrario seguramente habríamos hablado antes del asunto. (De paso te diré que no entiendo por qué calificas mi expresión «banalidad del mal» de consigna o eslogan. Por lo que sé, nadie ha utilizado esa expresión antes que yo; pero eso carece de importancia.) Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca «radical», que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un «desafío al pensamiento», como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la «banalidad». Sólo el bien tiene profundidad y puede ser

radical. Pero éste no es el lugar para tratar estos temas a fondo; tengo la intención de desarrollarlos más en un contexto diferente. Eichmann puede muy bien seguir siendo el modelo concreto de lo que he de decir.

Propones publicar tu carta y me preguntas si tengo alguna objeción al respecto. Mi criterio sería no reformular la carta en tercera persona. El valor de esta controversia radica en su carácter epistolar, es decir, en el hecho de dar forma a una amistad personal. Por consiguiente, si tú estás dispuesto a publicar mi respuesta a la vez que tu carta, no tengo, por supuesto, nada que objetar.

Hannah Arendt

Respuestas a unas preguntas remitidas por Samuel Grafton

El 19 de septiembre de 1963 Hannah Arendt recibió una carta de Samuel Grafton, en la que éste afirmaba que la revista Look *le había encargado «realizar un estudio sobre la reacción enormemente interesante provocada por su libro,* Eichmann en Jerusalén*». Él seguía diciendo que esperaba que «fuese tan amable de atender a unas preguntas escritas por mí, con la idea de que éstas pudiesen culminar en una entrevista con usted», añadiendo que no debiera considerar sus preguntas «de ninguna manera como un empeño inquisitorial». Por lo que se sabe, la entrevista no tuvo lugar, y nunca apareció ningún artículo en* Look. *Sin embargo, al día siguiente, el 20 de septiembre, Arendt escribió a Grafton diciéndole lo siguiente: «Gracias por su carta. Estoy perfectamente dispuesta a responder a todas sus preguntas, incluyendo el curioso bulo acerca de mi "conversión al catolicismo"».*

Yo soy un escritor que, como usted, busca la verdad. Me parece que la reacción a su libro constituye en sí misma un importante fenómeno político, merecedor de análisis. Con dicho espíritu he elaborado las siguientes preguntas:

1. ¿Siente usted que las reacciones a su libro arrojan alguna luz nueva sobre las tensiones dentro de la vida judía y de la política de hoy? De ser así, ¿qué se ha revelado?

2. ¿Cuáles diría usted que son las causas reales de la reacción violenta a su libro por parte de aquellos que lo han

atacado?

3. A la vista de esa reacción, ¿cambiaría usted algo si tuviese que comenzar a escribir el libro de nuevo? No me refiero a un intento por reconciliarse con la oposición; más bien, quiero decir que si acaso esa reacción ha indicado a usted una susceptibilidad por parte de algunos judíos que le haya sorprendido y que ahora desearía tomar en consideración.

4. ¿Considera posible que la palabra «banalidad» pueda haber ofendido a algunos lectores, o que les haya transmitido una impresión equivocada, haciéndoles saltar a la conclusión de que tal vez usted considera que sus sufrimientos son «banales»?

5. La palabra «banal» significa, esencialmente, «lugar común». ¿Cree usted posible que el subtítulo haya resonado de un modo demasiado general y excesivo? Es verdad que el mal se convirtió en un lugar común bajo los nazis, pero ¿acaso su empleo de la palabra «banalidad» parece, al menos a algunos lectores, implicar que el mal era banal y un lugar común en todas partes? Yo sé lo que usted quiere decir con esa palabra, y usted sabe lo que quería decir con esa palabra; sin embargo, ¿qué ocurre con la impresión creada antes de leer el libro?

6. ¿Admitiría usted como permisible la idea de que Hausner, actuando, después de todo, como acusación, no tenía la obligación de comportarse según una completa equidad judicial? ¿No era su deber, como el de cualquier acusación, limitarse a ganar el caso? ¿O cree usted que él fue más allá de todos los límites permisibles adoptando una presentación demasiado parcial?

7. ¿Qué cree usted que podrían haber hecho los judíos europeos para ejercer una resistencia mayor? Probablemente usted haya leído el artículo, de Oscar Handlin, «La resistencia judía a los nazis», en el número de noviembre de 1962 de la revista *Commentary*. ¿Rechaza usted ese punto de vista? (Curiosamente, él escribió este artículo antes de la aparición de su libro, y parece ser bastante clarividente al percibir que este asunto iba a ocurrir.)

8. Si, como dice usted, los nazis mantuvieron en secreto el propósito de los transportes a los campos de exterminio, llegando al punto de disfrazar uno de sus enclaves como si fuese una estación ferroviaria, ¿no fueron los judíos más bien víctimas del engaño que de la traición de sus líderes? ¿En qué momento debieron los líderes de su comunidad haberles dicho: «¡No cooperéis más, luchad!»?

9. ¿Acaso no colaboraron los líderes judíos con sus señores gentiles a lo largo de la diáspora, con zalamerías, con ruegos, cooperando, maniobrando? ¿No fue este método a menudo exitoso? Si los viejos métodos se habían vuelto obsoletos, ¿no fueron entonces los líderes judíos culpables, en todo caso, de una interpretación histórica errónea? ¿Podía esperarse de ellos que comprendiesen que el nazismo no era la fase final del antisemitismo, sino la primera manifestación de un nuevo mal, el completo totalitarismo ligado al genocidio?

10. ¿Acaso no pudo Eichmann, incluso desempeñando solamente el papel limitado que usted le atribuye, haber causado retrasos y confusión, bajo condiciones de guerra, en caso de que él hubiese tenido en mente salvar al menos unas pocas vidas? ¿Acaso la respuesta obvia, que no tenía tal cosa

en mente, no le convierte en un monstruo susceptible de adecuarse a cualquier definición de la palabra? Su libro, por supuesto, afirma que era culpable, y comprendo cuál es su argumento, que incluso los funcionarios pueden llevar a cabo un mal inimaginable bajo el totalitarismo; sin embargo, ¿no había aquí algo más en juego, en la devoción y la dedicación de Eichmann hacia su tarea? Estoy intentando comprender por qué Musmanno estalló de ira ante su descripción de Eichmann, y por qué otros se han sentido molestos. Me encuentro con que yo acepté su explicación a un nivel intelectual, y después me sentía perturbado cada vez que usted minimizaba la importancia de Eichmann. Entonces me calmé cuando usted amplió su explicación, y volví a enfadarme otra vez cuando, más adelante, usted degradaba de nuevo a Eichmann. ¿Resulta posible que su tesis haya venido a la luz demasiado pronto, y que la reacción hubiese sido muy distinta dentro de, digamos, veinticinco años? ¿Es, en otras palabras, una cuestión de sincronización lo que se halla en el fondo de la controversia, según su opinión?

11. ¿Considera que los judíos, en general, han aprendido algo de la experiencia con Hitler?

12. ¿Ha apoyado su libro algún líder judío? Y, si es así, ¿quién?

13. Esto último no es una pregunta, pues yo no hago tales preguntas. Solamente como información le diré que uno de los comentarios que ahora mismo circulan en los círculos judíos concernientes a usted es que se ha «convertido al catolicismo». Puesto que yo no me meto en las creencias religiosas de nadie no le voy a pedir que haga

ningún comentario sobre ello. Si desease hacerlo sus indicaciones serían bienvenidas, pero yo no extraeré ninguna conclusión de un rechazo por su parte a decir algo sobre este asunto.

Respuestas de Hannah Arendt a las trece preguntas:

Déjeme comenzar respondiendo a una pregunta que usted no ha hecho: ¿Por qué yo, una escritora y profesora de Filosofía Política que nunca había trabajado como reportera, [*] quise ir a Jerusalén con motivo del juicio contra Eichmann? Aparte de la respuesta obvia, que indiqué en el libro cuando me incluí a mí misma entre el público, no de los reporteros y periodistas, sino de los «supervivientes» («inmigrantes de Europa como yo misma, que sabían muy bien todo lo que había que saber»), tenía tres razones:

En primer lugar, quería ver a uno de los principales acusados en carne y hueso, con mis propios ojos. Cuando, hace muchos años, describí el sistema totalitario y analicé la mentalidad totalitaria, tuve que enfrentarme siempre con un «tipo» más que con individuos, y si se mira al sistema como un todo, cada persona individual, en efecto, queda transformada en «un engranaje grande o pequeño» en la maquinaria del terror. La gran ventaja de un proceso judicial es que inevitablemente nos pone delante a una persona y una culpa personal, con motivaciones y decisiones individuales, con particulares que en otro contexto, el contexto de la teoría, no son relevantes. En otras palabras,

deseaba saber lo siguiente: quién era Eichmann y cuáles fueron sus actos. No en tanto que sus crímenes fuesen parte del sistema nazi, sino en cuanto que él era un agente libre. Ésta es esencialmente la misma pregunta que un tribunal de justicia debe responder cuando emite un juicio. Y es por esta razón que toda la teoría del pequeño engranaje (la teoría de la defensa) resulta bastante irrelevante en dicho contexto.

En segundo lugar, existe una teoría bastante extendida, a la que yo también he contribuido, según la cual tales crímenes desafían la posibilidad del juicio humano y hacen explotar el marco legal de nuestras instituciones jurídicas. Y dicho argumento es puesto a menudo en conexión con las nociones bastante comunes acerca de las incertidumbres de la «justicia política», con las dificultades relativas a juzgar crímenes cometidos por un Estado soberano o con la «difícil posición» de un soldado que puede verse en la situación de «ser fusilado por un consejo de guerra si desobedece una orden y de ser ahorcado por un juez y un jurado si la obedece» (Dicey, *Law of the Constitution*). Finalmente, está la cuestión más importante jurídicamente: ¿en qué medida conocía el acusado que estaba obrando mal cuando cometía sus actos? Esta pregunta, como probablemente usted sabe, ha desempeñado un papel decisivo en muchos juicios a criminales de guerra en Alemania. En resumen, los hechos del caso eran tales que no existía un «crimen ordinario» ni un «criminal común», pero al mismo tiempo esto «no debía querer decir de ningún modo que aquel que ha asesinado a millones deba por esa misma razón escapar al castigo». Lo que pretendía averiguar era lo siguiente: ¿cuáles son las posibilidades de establecer justicia mediante nuestras

instituciones y nuestro sistema legal cuando nos enfrentamos con este nuevo tipo de crimen y de criminal?

En tercer lugar, durante muchos años o, siendo más específicos, durante treinta años, he estado pensando acerca de la naturaleza del mal, y el deseo de enfrentarme no a los hechos —que, después de todo, eran bien conocidos— sino al propio malvado probablemente fue el motivo más poderoso en mi decisión de ir a Jerusalén.

Permítame ahora que conteste a sus preguntas. Ciertamente estoy de acuerdo con usted en que la reacción a mi libro «constituye en sí misma un importante fenómeno político», pero confío en que entienda que, al margen de las incomodidades que dicha reacción me ha ocasionado, sin duda es de una importancia secundaria para mí.

1. No poseo una respuesta definitiva a su primera pregunta: ¿arrojan estas reacciones alguna luz nueva sobre la vida judía y la política, y qué se ha revelado? Mi impresión es que, sin pretenderlo, he puesto el dedo sobre la cuestión judía que los alemanes denominan «su pasado no digerido» (*die unbewältigte Vergangenheit*). Me parece ahora que esta cuestión debía de algún modo surgir tarde o temprano, y que mi reportaje la cristalizó ante los ojos de aquellos que no leen libros voluminosos (el de Hilberg,[*] por ejemplo) y, quizá, también aceleró su acceso a la discusión *pública*. Esta impresión es apoyada por una carta fechada el 7 de marzo de 1963 del doctor Siegfried Moses, ex interventor del Estado de Israel, presidente del Instituto Leo Baeck y también, según creo, del Consejo de Judíos de Alemania. Él escribe lo siguiente: «Vine a Nueva York con el borrador de una declaración que iba a ser publicada por el

Consejo de Judíos de Alemania. Su propósito era atacar la presentación ofrecida por el libro de Hilberg y los artículos publicados por Bettelheim. Ahora [es decir, tras la publicación de mis artículos en *The New Yorker*], la defensa del consejo debe oponerse primordialmente a sus artículos». (La carta está escrita en alemán; la he traducido. Por supuesto, usted puede consultar el original. Tras la recepción de la carta mantuve una larga conversación con el doctor Moses en Basilea. Si lo desea, puedo hablarle sobre ello; no me parece relevante en el marco de sus preguntas.)

2. Ya he indicado una de las causas reales de la violenta reacción contra mi libro. Otra causa importante parece ser que la gente se halla bajo la impresión de que yo ataqué a la clase dirigente judía, no solamente porque aireé el papel de los consejos judíos durante la Solución Final, sino además porque señalé (tal y como Hilberg ya había hecho) que los miembros de estos consejos no eran simplemente «traidores». En otras palabras, puesto que el juicio había tocado el tema del papel de los líderes judíos durante la Solución Final, y yo había informado sobre tales incidentes, todas las organizaciones judías actuales creyeron que estaban siendo atacadas. Lo que entonces tuvo lugar, en mi opinión, fue el intento concertado y organizado de crear una «imagen» y de ponerla en el lugar del libro que yo había escrito. Algo muy similar parece haber sucedido en reacción a la obra teatral, de Hochhuth, *Der Stellvertreter*,[*] que pone en cuestión la política del Vaticano con respecto al sistema nazi. La cuestión que Hochhuth suscita es muy simple: ¿por qué Pacelli nunca protestó públicamente, primero contra la persecución y finalmente contra el asesinato en masa de los

judíos? Nadie puso nunca en tela de juicio que el Papa conociese todos los detalles. Así, *L'Osservatore Romano* escribió lo siguiente: «Si la tesis de Hochhuth es correcta entonces se sigue que los responsables de Auschwitz, Dachau, Buchenwald, Mauthausen y de todos los demás crímenes no fueron ni el propio Hitler, ni Eichmann, ni las SS… sino el papa Pío». Por supuesto, esto no es más que un sinsentido, y Hochhuth nunca afirmó nada parecido. Pero sirvió para un propósito importante: se había creado una «imagen» a expensas del asunto real; en este momento lo que se discute por extenso es esa *imagen*, y Hochhuth se ve en la absurda posición de tener que defenderse a sí mismo de cosas que nunca ha dicho. Tales distorsiones premeditadas y completas falsificaciones pueden resultar efectivas si se organizan y son masivas. El autor que está siendo atacado poco más puede hacer que decir con Anatole France: «Si se me acusa de haber robado las torres de Notre Dame, abandono el país». (Sobre el asunto de Hochhuth, véase *Mercur*, nº 186, agosto de 1963, págs. 812 y sigs.)

3. No me pilló por sorpresa la «susceptibilidad de algunos judíos» y, puesto que yo misma soy judía, creo que tengo toda la razón para no alarmarme por ello; creo que va en contra del honor de nuestra profesión —un escritor que busca la verdad— tomar tales cosas en consideración. Sin embargo, la violencia y, especialmente, la unanimidad de la opinión pública entre los judíos organizados (hay muy pocas excepciones) efectivamente me ha sorprendido. Mi conclusión es que no solamente he herido «sensibilidades», sino también intereses creados, y esto es algo que yo desconocía con anterioridad.

Pero existe otro aspecto en este asunto, y al objeto de discutirlo debo referirle a mi libro *Sobre la revolución* (algo que odio hacer pero que resulta inevitable). En la página 227 y siguientes[*] (así como en otros lugares) yo hablo de la importancia política de la opinión pública, que, desde mi punto de vista, se halla en oposición al verdadero espíritu público. Recojo allí las opiniones de los Padres Fundadores y digo: «La democracia [...] fue aborrecida debido a que pretendía que prevaleciera la opinión pública sobre el espíritu público, siendo expresión de esta perversión la unanimidad de la ciudadanía: "Cuando los hombres ejercen su razón serena y libremente en torno a un cierto número de problemas diversos, es inevitable que surjan diferentes opiniones sobre alguno de ellos. Cuando son gobernados por una pasión común, sus opiniones, si se pueden llamar así, serán idénticas" (James Madison, *The Federalist Papers*, nº 50)».

Digo que existe una «decisiva incompatibilidad entre el gobierno de una "opinión pública" sostenida de modo unánime y la libertad de opinión», pues «el gobierno de la opinión pública pone en peligro incluso la opinión de esos pocos que puedan tener la fuerza para no compartirla [...] Ésta es la razón por la que los Padres Fundadores tendían a equiparar el gobierno fundado en la opinión pública con la tiranía». La cuestión es que «las opiniones nunca pertenecen a grupos, sino exclusivamente a individuos, quienes "ejercen su razón serena y libremente", y ninguna multitud, ya sea la multitud de una parte o de toda la sociedad, será nunca capaz de formar una opinión». Los grupos de interés forman pseudoopiniones, y si tales grupos, por cualesquiera razones,

acertadas o equivocadas, se sienten amenazados, intentarán dejar fuera de su comunidad a las personas «independientes», que no pertenecen a ninguna organización, a fin de poder decir: estas personas, lejos de ser independientes, solamente hablan en nombre de otros intereses. Las numerosas patrañas que ahora se están difundiendo entre los círculos judíos —que estoy a punto de convertirme al catolicismo (su pregunta número 13), o que ahora soy miembro del Consejo de Estados Unidos para el Judaísmo, o que soy una «antisemita que se autodesprecia», etc.— constituyen mecanismos bien conocidos de tales campañas políticas.

Por tanto, su tercera pregunta me parece que está ligeramente equivocada. Solamente puedo preguntar a mí misma: ¿podría yo, a la luz de esta campaña política, cambiar algo? La respuesta es: mi única alternativa habría sido permanecer completamente en silencio; una vez que me puse a escribir, estaba obligada a contar la verdad tal y como yo la veía. No era consciente de los peligros. ¿Habría eludido estos asuntos de haberlo sabido? Esta pregunta me parece muy real. Yo no estoy metida en política, y ni quiero ni puedo enfrentarme a la situación que ha surgido; interfiere muy seriamente con mi trabajo, y la publicidad ligada a ello constituye para mí y para mi modo de vida un estorbo de primer orden. Con todo, debido a la naturaleza de mi trabajo y a la tarea que me he marcado —¿cuál es la naturaleza del mal?— supongo que lo habría hecho de todos modos y que habría informado sobre el juicio en cuanto a los hechos. La alternativa habría sido incorporar todo lo que aprendí allí a mi trabajo teórico, que, por descontado, está más allá de

todo peligro, pues aquellos que se oponen a mí nunca lo han leído.

4 y 5. La pregunta acerca de por qué aquellos que leyendo la expresión «banalidad del mal» saltan a la conclusión de que «sus sufrimientos son banales» es algo que me sobrepasa. Solamente puedo contestar con otra pregunta: ¿por qué no saben leer?

Espero que no le moleste la broma. Como nunca había escrito para públicos numerosos no sabía qué podía pasar. Usted equipara «banal» con «lugar común», y me temo que tiene el diccionario a su lado. Para mí existe una diferencia muy importante: el lugar común es lo que sucede frecuente y comúnmente, pero algo puede ser banal incluso sin ser común. Además, tal y como está construida la frase —«banalidad del mal»— contrasta con el «mal radical» (Kant) y, de manera más popular, con la opinión generalizada de que existe algo demoníaco o grandioso en el mal de grandes proporciones, que existe incluso algo así como un poder en el mal para traer algo bueno. Mefisto, en el *Fausto*, es el *Geist der stets das Böse will und stets das Gute schafft*;[*] el diablo visto como el ángel caído (Lucifer) sugiere que lo mejor tiene grandes probabilidades de convertirse en lo peor; toda la filosofía de Hegel descansa sobre el «poder de la negación», de la necesidad, por ejemplo, de traer el «reino de la libertad», etc. La cuestión surgió en el juicio por medio de Servatius (el abogado defensor de Eichmann), por supuesto en el nivel más vulgar. Pero el problema es que el sionismo europeo (¡en contra de las ideas sostenidas por los sionistas estadounidense!) a menudo ha pensado y ha afirmado que el mal del

antisemitismo era necesario para el bien del pueblo judío. En palabras de un sionista bien conocido, en una carta dirigida a mí en la que se analiza «la argumentación sionista original: los antisemitas quieren librarse de los judíos, y el Estado judío quiere recibirlos; es una pareja perfecta». La idea de que podemos usar a nuestros enemigos para nuestra propia salvación siempre me ha parecido el «pecado original» del sionismo. Añádase a esto lo que en una ocasión me dijo un líder sionista aún más prominente, en un tono como si estuviese dando expresión a una creencia muy arraigada: «Todo *goy*[*] es un antisemita»; y en ello estaba implícito: «y está bien que sea así, pues ¿de qué otro modo podríamos hacer que los judíos viniesen a Israel?». Comprenderá ahora por qué creo que ciertos elementos de la ideología sionista son muy peligrosos y deberían ser descartados por el bien de Israel.

Pero volvamos a su pregunta. Desde luego es cierto que el mal era un lugar común en la Alemania nazi y que «hubo muchos Eichmanns», tal y como reza el título de un libro alemán sobre Eichmann. Pero yo no quería decir esto. Lo que quería decir es que el mal no es *radical*, no va a las raíces (*radix*), que no tiene profundidad y que por esa misma razón resulta tan terriblemente difícil pensar sobre él, pues el pensamiento, por definición, quiere llegar a la raíz. El mal es un fenómeno de superficie, y en lugar de ser radical es meramente extremo. Resistimos al mal no dejándonos arrastrar por la superficie de las cosas, deteniéndonos y empezando a pensar, es decir, alcanzando otra dimensión distinta a la del horizonte de la vida diaria. En otras palabras, cuanto más superficial es alguien, mayores probabilidades

hay de que ceda al mal. Una indicación de dicha superficialidad es el uso de clichés, y Eichmann, bien lo sabe Dios, era un ejemplo perfecto. Siempre que sentía la tentación de pensar por sí mismo decía: «¿Quién soy yo para juzgar si todos los que me rodean —esto es, la atmósfera en la que vivimos sin pensar— piensan que es correcto asesinar a personas inocentes?». O, por decirlo de un modo ligeramente distinto: cada vez que Eichmann intentó pensar inmediatamente le vino a la cabeza su carrera, que hasta el final fue lo más importante en su mente.

Me temo que aún no he respondido a su pregunta principal: «¿Qué hay de la impresión creada antes de que uno lea el libro?». Quizá tenga usted razón. No tengo el hábito de pensar en la «impresión» creada por lo que escribo, al menos no en el sentido que usted le atribuye aquí. Me contento con encontrar la palabra o la frase que me parece objetivamente adecuada y apropiada. Sin embargo, ¿realmente cree que hubiese importado en lo más mínimo si no hubiese habido un subtítulo? Creo que eso es una ilusión.

6. No solamente «admitiría como permisible la idea de que Hausner [el abogado de la acusación] no tenía la obligación de comportarse según una completa equidad judicial», sino que además yo misma lo dije: «Obviamente, el Fiscal General no está obligado a aportar evidencias que no apoyen el caso de la acusación». Pero resulta que ambos podríamos estar equivocados, al menos en cuanto al juicio de Jerusalén, cuyo procedimiento formal aún está gobernado por la ley británica. Yo recibí la siguiente corrección de parte de un abogado canadiense: «Esa afirmación ni es obvia ni constituye una descripción correcta de los cometidos de un

acusador para llevar a cabo un juicio justo bajo la ley canadiense». Pasa él entonces a citar una decisión del Tribunal Supremo canadiense que afirma *inter alia* que es «el deber de la acusación proporcionar evidencia de todo hecho material conocido por la acusación, sea éste favorable para el acusado o no».

Sin embargo, parece que hay algo más: una cosa es «no comportarse con completa equidad judicial» y otra muy distinta es introducir en el proceso una enorme cantidad de material que no tiene absolutamente nada que ver con los crímenes del acusado. Durante el juicio fue el juez presidente quien de una forma más enérgica planteó objeciones a la «composición de lugar» de la acusación, de modo que en este caso no se trató del usual tira y afloja entre la acusación y la defensa, sino entre la acusación y el juez. Muchos de los corresponsales que cubrieron el proceso se daban dolorosa cuenta de ello.

7 y 8. La cuestión de la resistencia: en ningún lugar planteé esta cuestión, y lo que he dicho antes acerca de la «imagen» que se ha creado en torno al libro se aplica también aquí. Esa cuestión fue planteada por Hausner. Yo hablé sobre ello dos veces, en el primer capítulo, donde dije que era «estúpida y cruel», y más adelante, donde afirme que la cuestión de Hausner «servía como cortina de humo para ocultar la pregunta que no se hacía», a saber: ¿por qué cooperaron los funcionarios judíos? La diferencia entre ambas preguntas me parece demasiado evidente como para comentarla. Nunca hubo un momento en el que «los líderes de la comunidad» hubiesen podido decir: «¡No cooperéis más, luchad!», tal y como usted lo expresa. La resistencia,

que existió pero que desempeñó un papel muy pequeño, significaba solamente: no queremos esa manera de morir, queremos morir con honor. Pero la cuestión de la cooperación es, en efecto, molesta. Ciertamente hubo un momento en el que los líderes judíos pudieron haber dicho: ya no cooperaremos más, trataremos de desaparecer. Dicho momento podría haber tenido lugar cuando, ya plenamente informados de lo que significaba la deportación, los nazis les pidieron que preparasen las listas para la deportación. Los propios nazis les facilitaron el número y las categorías de aquellos que debían ser enviados a los centros de exterminio, pero quién fue y quién tuvo una oportunidad para sobrevivir es algo que decidieron las autoridades judías. En otras palabras, aquellos que cooperaron fueron, en ese momento particular, dueños de la vida y la muerte. ¿Puede imaginar lo que eso significó en la práctica? Tome el ejemplo de Theresienstadt, donde cada detalle de la vida diaria estaba en manos de los ancianos judíos, y piense lo que le habría sucedido a un recluso si alguna vez se hubiese atrevido a cuestionar la «sabiduría» de cualquier decisión tomada por los ancianos.

En cuanto a las justificaciones de esta política, hay muchas; las más importantes están recogidas en el informe Kastner, que apareció en Alemania. Era bastante común pensar: a) Si unos cuantos de entre nosotros deben morir, es mejor que lo decidamos nosotros y no los nazis. No estoy de acuerdo. Hubiese sido infinitamente mejor dejar que los nazis se encargasen de sus propias actividades asesinas. b) Por cien víctimas podemos salvar a mil. Esto me suena como la última versión del sacrificio humano: escoge a siete

vírgenes y sacrifícalas para aplacar la ira de los dioses. Bien, ésta no es mi creencia religiosa, y ciertamente no es la fe del judaísmo. Finalmente, la teoría del mal menor: prestemos ese servicio a fin de evitar que personas peores ocupen esas posiciones, hagamos cosas malas a fin de evitar lo peor. (Existen analogías con «buenas personas» que servían a los nazis en Alemania.)

La cuestión de lo que se sabía y lo que no se sabía a menudo es difícil de decidir, pero en un buen número de casos parece claro que los *líderes* judíos sabían lo que el pueblo judío en general ignoraba. Esto resulta especialmente cierto con respecto a Theresienstadt y a Hungría. Aquí, como en otros respectos, resulta de una importancia fundamental tener presente la distinción entre los líderes judíos, que tenían constantes tratos con los nazis y que generalmente estaban bien informados, y el pueblo judío, que ordinariamente estaba en contacto solamente con las autoridades judías. La decisión en Theresienstadt, por ejemplo, de no decir a la gente lo que significaban los transportes, resultó, por ejemplo, ¡en que las personas se presentaban voluntarias a la deportación!

He respondido a sus preguntas con respecto a este particular, pero me gustaría señalar que nunca fue mi intención traer esta parte de nuestro «pasado no digerido» a la atención del público. Resultó que los *Judenräte* fueron mencionados en el juicio y yo tenía que informar sobre ello, como informé sobre todo lo demás. Dentro del contexto de mi reportaje esto no desempeña un papel prominente ni en cuanto a extensión ni en cuanto a énfasis. Ha sido exagerado más allá de toda proporción razonable.

9. Su tesis aquí es de algún modo similar a la tesis de Hilberg. Yo no tengo una teoría propia; a fin de realizar una afirmación tendría que adentrarme en la historia judía, algo que no pretendo hacer. A bote pronto, sin embargo, diría que incluso si su tesis es correcta, se puede aplicar solamente a las primeras fases del régimen nazi; no puede explicar de ningún modo el papel de los *Judenräte* cuando enviaban personas a la muerte.

10. No creo que Eichmann hubiese podido sabotear sus órdenes, incluso de haberlo querido. (Él hizo algo parecido en una ocasión, como ya informé.) Pero podía haber renunciado, y nada le hubiese sucedido salvo el final de su carrera. Por supuesto, él puso todo su empeño, como he dicho en numerosas ocasiones, en hacer lo que se le decía. Si su devoción a la tarea es suficiente prueba para llamarle monstruo, entonces usted debe concluir que una gran mayoría del pueblo alemán, bajo el gobierno de Hitler, fueron «monstruos». No comprendo muy bien por qué se enfadó usted tanto «cada vez que [yo] minimizaba la importancia de Eichmann». No creo haber minimizado nada, simplemente dije lo que él podía y no podía hacer, cuáles eran sus competencias y todo lo demás. La acusación, seguida después por el juicio del Tribunal Supremo (muy distinto del juicio del Tribunal de Distrito), actuaba como si Heydrich o Hitler, y no Eichmann, estuviesen en el banquillo. Esto era absurdo. Yo no «degradé a Eichmann», las pruebas lo hicieron. Cuando decidí ir a Jerusalén yo misma había estado bajo la impresión de que él había sido mucho más importante de lo que realmente era. Una de las razones de esta idea equivocada es que él siempre había

estado al cargo de las negociaciones con los judíos, y, por tanto, desempeñaba en nuestra imaginación un papel mayor que el que poseyó dentro de la jerarquía nazi.

Sin duda, todos esperamos que la reacción a mi reportaje será «bastante diferente [...] dentro de veinticinco años». Pero ¿quiere decir eso que es demasiado pronto para escribir y juzgar ahora? Después de todo, dieciocho años es un tiempo considerable, y, juzgando a partir de otros episodios parecidos, el peligro está en que pronto estaremos inundados por ese tipo de literatura movida por el interés y que pretende encubrir todo. Tal es, por ejemplo, el caso en Alemania con respecto a las personas del 20 de julio de 1944, que intentaron asesinar a Hitler. Pero deje que lo repita una vez más: si tal es el caso, y si mi libro junto a otros pocos, que al menos intentan decir la verdad sin ninguna otra consideración, arrojasen como resultado la producción de más mentiras de las que de otro modo verían la luz del día, ciertamente no tomaré parte en la investigación y en la escritura de la historia que ha de seguir. Yo no escribí un «libro sobre los judíos», y si hubiese querido escribir sobre el Holocausto judío, ciertamente nunca se me hubiese ocurrido comenzar con el juicio contra Eichmann.

11. Esta pregunta es difícil de contestar porque usted la relaciona con «los judíos en general». Sin duda la experiencia con Hitler ha tenido el más profundo impacto sobre los judíos de todo el mundo, es decir, sobre todos y cada uno de nosotros. Yo hablé en el libro sobre la reacción inmediata, y a veces he pensado que estamos asistiendo a un cambio profundo en el «carácter nacional» (es decir, en la medida en que tal cosa sea posible). Pero no estoy segura; y

aunque creo que es el momento apropiado para contar la verdad de los hechos, me parece que para realizar una afirmación tan grandiosa aún no ha llegado el momento. Dejemos eso para las siguientes generaciones.

12. He recibido muchas cartas de judíos en apoyo de mi libro. En cuanto a los líderes judíos: unos pocos rabinos y el Consejo para el Judaísmo. En su mayor parte, los judíos que apoyan mi libro son como yo: judíos sin fuertes conexiones con la comunidad judía, para quienes, sin embargo, el hecho de su condición judía no les produce indiferencia. Antes de que comenzase la campaña, la reacción fue diferente. Hubo, por ejemplo, un crítico *yiddish*, creo que llamado Glattstein, que escribió una reseña favorable. Cuatro semanas después, como si nunca hubiese dicho tal cosa, escribió sobre un libro malvado escrito por una persona malvada (o algo parecido). Aún más interesante: el primer reportaje en el *Jerusalem Post* sobre los artículos en *The New Yorker* fue bastante favorable. Y el importante diario hebreo *Haaretz* pidió los derechos de publicación por entregas (imprimieron, en efecto, dos grandes secciones sin ningún comentario negativo por parte de los editores) y una opción de compra de los derechos en hebreo para la editorial Schocken, siendo Gustav Schocken el editor y propietario de *Haaretz*. De nuevo, un repentino cambio de postura tuvo lugar.

13. Ya he respondido a esa pregunta antes. No hay ninguna verdad en ello. Supongo que el rumor se lanzó con la vieja esperanza: *semper aliquid adhaeret.*[*]

El caso Eichmann y los alemanes

Una conversación con Thilo Koch

KOCH: ¿Cuáles son las tesis de su controvertido libro sobre Eichmann?

ARENDT: El libro realmente no contiene ninguna tesis. Es un reportaje que presta su voz a todos los hechos que fueron tratados en el juicio de Jerusalén. Durante aquel proceso, tanto la acusación como la defensa presentaron ciertas tesis sobre las que informé, tesis que después se dijo que eran mías; por ejemplo, que Eichmann era simplemente un «engranaje», o que los judíos podían haber ofrecido cierta resistencia. En cuanto a esto último, yo he argumentado expresamente en contra de ello; y, en cuanto a la teoría del engranaje, todo lo que hice fue informar de que Eichmann no compartía la opinión de su abogado.

Por desgracia, la controversia sobre el libro gira mayoritariamente en torno a hechos y no en torno a tesis u opiniones, hechos que han sido después amañados como si fuesen teorías para despojarlos de su

carácter fáctico. Tanto el libro como el juicio comparten el mismo punto focal: el propio acusado. Lo que apareció a la luz durante el proceso para establecer su culpabilidad fue la totalidad de un colapso moral en el corazón de Europa, en toda su horrible facticidad. Se puede eludir dicha facticidad de diversos modos: negándola, reaccionando con patéticas admisiones de culpabilidad que no conllevan ninguna obligación y que encubren cualquier elemento específico, hablando sobre la culpa colectiva del pueblo alemán o afirmando que lo que sucedió en Auschwitz no fue más que la consecuencia de un antiguo odio contra los judíos, el mayor pogromo de todos los tiempos.

KOCH: De modo que lo que se ha denominado «el pasado no digerido de los judíos», ¿no es más que una pequeña parte de su pensamiento en el contexto del juicio de Jerusalén?

ARENDT: Ya que me pregunta sobre mis ideas, solamente puedo decir que, al comienzo, «el pasado no digerido de los judíos» no desempeñó ningún papel en relación con ellas. Eso solamente emergió durante el juicio y yo informé sobre ello. Las acciones de Eichmann tuvieron lugar en un contexto, y no en un vacío. Los funcionarios judíos eran una parte de ese contexto. Durante el interrogatorio policial en Jerusalén —e incluso anteriormente en una entrevista que él concedió en Argentina al periodista nazi holandés Sassen—, él mismo habló por extenso acerca de su «cooperación» con los funcionarios judíos.

Algunos han llegado a la conclusión de que como

hablo sobre esos hechos yo estaba tratando de ofrecer algún tipo de descripción de la destrucción de los judíos europeos, en la que, efectivamente, las acciones de los consejos judíos habrían tenido que ocupar un lugar. Pero ésa no fue nunca mi intención. Mi libro es un reportaje *sobre el juicio*, no una presentación de esa historia. Cualquiera que quisiese escribir una historia de esa época con toda seguridad no escogería el juicio contra Eichmann como su punto de partida.

Pero, para volver al asunto del «pasado no digerido», debo decir que fue necesaria la increíble propaganda dirigida contra mí, junto con ciertas consecuencias que se extendían mucho más allá del mundo judío, para que se me hiciese claro en primer lugar cuán difícil es el problema de este «pasado no digerido», evidentemente no tanto para la gente en general como para aquellos que están en los círculos de los funcionarios judíos, que con pleno derecho han sido denominados como la «clase dirigente judía».

KOCH: ¿Cómo surgió dicho malentendido, la idea de que su libro, su reportaje sobre el juicio contra Eichmann, indirectamente excusa o trivializa los crímenes nazis?

ARENDT: Me parece que hay dos cosas en juego aquí. La primera es una distorsión maliciosa, y la segunda un malentendido genuino. Nadie que haya leído mi libro puede afirmar que he «creado excusas» para los crímenes del período nazi. Algo parecido ocurrió con el libro de Hochhuth.[*] Como Hochhuth criticaba la posición de Pacelli durante los años de la Solución Final, se dijo que con ello había excusado a Hitler y a las SS y

que había presentado a Pío XII como el verdadero culpable. Lo que se pretende entonces es que la discusión se centre en un sinsentido que nadie ha defendido y que resulta fácil de refutar. Lo mismo ocurre con una parte de la controversia en torno a mi libro sobre Eichmann. Algunos afirman que yo he «proporcionado excusas» a Eichmann, y a continuación demuestran que él es culpable (usando mayoritariamente citas extraídas de mi libro). Como es bien sabido, la manipulación de la opinión en el mundo moderno se realiza primordialmente por medio de la «construcción de imágenes», es decir, lanzando al mundo ciertas «imágenes» que no tienen nada que ver con la realidad, sino que a menudo están encaminadas meramente a disfrazar realidades desagradables. En el caso de mi libro sobre Eichmann han obtenido un éxito considerable. No hay respuesta posible a una buena parte de la discusión —tanto aquí, en América, como en Europa— con la que está usted familiarizado, porque todo ello tiene que ver con un libro que nadie escribió. En cuanto al malentendido, el subtítulo, *Sobre la banalidad del mal*, a menudo ha sido malinterpretado. Nada podría estar más lejos de mi intención que trivializar la gran catástrofe de nuestro siglo. Algo banal, por tanto, no es ni algo trivial ni algo que ocurra comúnmente. Puedo considerar que un pensamiento o un sentimiento es banal incluso cuando nadie había dicho nunca antes tal cosa y cuando sus consecuencias pueden llevar al desastre. Es así como, por ejemplo, Tocqueville respondió, a mediados del siglo pasado, a lo que en aquel tiempo eran las originales, al

tiempo que perniciosas y superficiales, teorías raciales de Gobineau. Se trataba de una malicia preñada de consecuencias, pero ¿lo convertía eso en algo asimismo *preñado de sentido*? Como usted sabe, han existido numerosos intentos de retrotraer el Nacional Socialismo a las profundidades del pasado intelectual de Alemania, e incluso de Europa. Considero que tales intentos están equivocados y que incluso son perjudiciales, pues dejan de lado el distintivo más visible del fenómeno: su completa superficialidad. Que algo pueda surgir de la nada y que, a pesar de su falta de profundidad, pueda al mismo tiempo apoderarse de casi todo el mundo: eso es lo que convierte a este fenómeno en algo tan aterrador.

KOCH: ¿Y es ésa la razón por la que usted considera que es tan importante separar a Eichmann y al caso Eichmann del terreno de lo demoníaco?

ARENDT: En mi opinión, yo no he hecho tal cosa con Eichmann, pues ya se encargó él de hacerlo, y de un modo tan radical que rayaba en lo auténticamente cómico. Yo simplemente quería señalar en qué consiste ser «demoníaco» cuando se lo mira de cerca. Yo misma he aprendido muchas cosas de ello, y de hecho pienso que sería importante que los demás también aprendiesen de ello. Por ejemplo, la idea de que el mal es demoníaco, que, además, encuentra su precedente en la historia del ángel caído, Lucifer, resulta a la gente extraordinariamente sugerente. (Tal vez pueda usted recordar las líneas del poema «El acusado» de Stefan George: «Aquel que nunca haya buscado el lugar donde debe penetrar el puñal: qué miserable su vida, qué débil

el rumbo de sus pensamientos».) Precisamente porque estos criminales no estaban impulsados por el mal ni por los motivos criminales con los que estamos familiarizados —no mataban por matar, sino simplemente como parte de su carrera laboral— nos pareció a todos demasiado obvio que debíamos demonizar la catástrofe a fin de encontrar en ella algún significado histórico. Y admito que resulta más fácil soportar la idea de que la víctima lo es de un demonio con forma humana —o, como dijo la acusación en el juicio contra Eichmann, de un principio histórico que se extiende desde el Faraón hasta Amán—[*], o de un principio metafísico, que la idea de que la víctima lo es de algún hombre normal de los que andan por la calle, que ni siquiera está loco ni es particularmente malvado. Lo que ninguno de nosotros puede afrontar respecto al pasado reciente no es el número de las víctimas, sino el aspecto vulgar de estos asesinos en masa, que carecen de todo sentido de culpa, y la estupidez chapucera de sus denominados «ideales». «Nuestro idealismo fue objeto de abuso» es una afirmación que se escucha con frecuencia entre los antiguos nazis que ahora se arrepienten. Sí, en efecto, pero de todos modos ese idealismo siempre fue una cosa de pacotilla.

KOCH: Ahora que su libro ha sido recientemente publicado en Alemania, ¿qué contribución puede realizar para ayudarnos a los alemanes en 1964 a enfrentarnos con el pasado nazi de 1933 a 1945?

ARENDT: Me temo que no tengo una respuesta para eso, pero al menos me gustaría mencionar algo que me ha

perturbado durante mucho tiempo, en realidad desde que, en 1949, regresé a Alemania por primera vez. Se trata de mi experiencia con todos esos alemanes que, sin haber hecho el menor daño en su vida, constantemente insisten en hablar de lo inmensamente culpables que se sienten, mientras que si te encuentras con un ex nazi entonces te enfrentas con la conciencia más limpia del mundo (incluso cuando no te miente descaradamente usando su conciencia como un camuflaje). En los primeros años de la posguerra me dije que toda esta confesión generalizada de culpabilidad se debía comprender de modo parecido a aquella grandiosa afirmación que Jaspers hizo tras el colapso de Alemania: «Somos culpables de estar vivos». Entretanto, sin embargo, especialmente a la vista del hecho de que, hasta que Eichmann fue capturado, la gente en Alemania se había hecho crecientemente indiferente a la idea de que «hay asesinos entre nosotros» —nunca iniciaron procesos judiciales en su contra y, en muchos casos, incluso les permitieron continuar con sus carreras, claro está que sin los asesinatos y las matanzas, como si nada o apenas nada hubiese sucedido—, es decir, dado lo que ha trascendido en los últimos años, he comenzado a tener mis dudas acerca de la confesión inocente de esa culpabilidad. Tales declaraciones a menudo han servido para encubrir la culpa; cuando todo el mundo grita «somos culpables» ya no se puede averiguar qué crímenes reales se cometieron efectivamente. Si alguien participó en el asesinato de cientos de miles de personas, o si simplemente se mantuvo en silencio y vivió recluido,

es algo que se convierte en una cuestión en la que el grado de diferencia se torna irrelevante, y esto es, según creo, intolerable.

Tal y como yo lo veo, esa misma categoría de lo intolerable incluye al reciente palabrerío sobre el «Eichmann dentro de nosotros», como si todo el mundo, por el simple hecho de ser humano, inevitablemente tuviese un Eichmann dentro de sí. O las últimas objeciones a juzgar a los nazis por sus crímenes —que ya se pudieron escuchar en relación con el juicio contra Eichmann—, acerca de cómo todo esto simplemente llevará a encontrar chivos expiatorios, lo que permitiría que el pueblo alemán se sintiese colectivamente inocente de nuevo. Políticamente el pueblo alemán debe aceptar la responsabilidad por los crímenes cometidos en su nombre y por miembros de su nación, algo en lo que solamente una minoría más o menos insignificante hoy no cree. Pero eso no tiene nada que ver con los sentimientos personales de los individuos. Políticamente, creo, el pueblo alemán estará legitimado para declarar que ha digerido su horrible pasado una vez que haya encarcelado a los asesinos que aún siguen viviendo plácidamente en él y haya expulsado a todos aquellos verdaderamente responsables de sus posiciones en la esfera pública (en la que no incluyo la vida privada o comercial). Si eso no ocurre, el pasado seguirá sin digerirse por más que se hable de ello; de otro modo tendremos que esperar hasta que estemos todos muertos.

1964

La destrucción de seis millones

Un simposio en Mundo Judío

En septiembre de 1964, Mundo Judío *publicó las respuestas a dos preguntas formuladas a Hannah Arendt, Nahum Goldmann, Arnold Toynbee, André Maurois y Yaacov Herzog. Las dos preguntas eran:*

Hitler cometía sus crímenes y el mundo permaneció en silencio. ¿Implica el continuo silencio y la reaparición del neonazismo que la barbarie nazi podría tener sus raíces en el humanismo europeo?

Las causas de la indefensión de las masas judías, tal y como se mostraron cuando se las conducía a la muerte, así como la indefensión mostrada por los líderes judíos tanto en Palestina como en la diáspora, antes y después de la catástrofe, ¿son de naturaleza objetiva o subjetiva?

A continuación se recogen las respuestas de Arendt.

A. El mundo no permaneció en silencio; pero, al margen de no permanecer en silencio, el mundo no hizo nada.

En 1938, años antes de que comenzase la matanza, el mundo, por ejemplo Inglaterra y Estados Unidos, reaccionaron casi unánimemente con «horror e indignación» (Alan Bullock) a los pogromos de noviembre. Pero estas denuncias verbales fueron contradichas por las medidas administrativas en la

política de inmigración de todos los países europeos y de un gran número de los países allende los mares; dicha política confirmaba de hecho, aunque sólo rara vez con palabras, el antisemitismo nazi. Aquellos que los nazis habían declarado fuera de la ley en su propio territorio se convirtieron en proscritos en todas partes. El antisemitismo no fue ni la única ni la decisiva razón de este proceso; la estructura política del Estado-nación europeo fue incapaz de asimilar a grandes grupos de extranjeros, y su sistema jurídico no pudo hacer frente al problema de los apátridas. Sin embargo, el simple hecho de que todos los refugiados de los territorios nazis fuesen «indeseables» por definición tuvo una importancia considerable como preparación psicológica del Holocausto.

La matanza tuvo lugar en medio de una guerra cuyo resultado se mantuvo durante años, por decirlo de una manera suave, en la incertidumbre. Es comprensible que la reacción tardase en llegar; llegó en 1943, cuando la victoria se convirtió en una certeza, con la Declaración de Moscú, cuando se mencionan oficialmente por primera vez los «crímenes monstruosos». Más o menos al mismo tiempo se comienzan a preparar los juicios a los «criminales de guerra», y los objetivos de la paz, señalados en la Carta Atlántica de 1941, fueron sustituidos por la «rendición incondicional». Éstos eran asuntos de política, de mayor calado que las denuncias verbales. Dado que el exterminio deliberado de todo un pueblo era algo sin precedentes desde la Antigüedad, resulta difícil comparar la reacción del mundo a la matanza del pueblo judío con su reacción ante atrocidades similares en tiempo de guerra. La analogía más

cercana es la masacre de los armenios durante la primera guerra mundial, cuando 600.000 personas fueron asesinadas por los turcos —una cifra muy alta si se toma en consideración la diferencia técnica—, y no cabe apenas duda de que la reacción «del mundo», tanto de palabra como de hecho, fue mayor en nuestro caso. Con todo, lo cierto es que, aparte de los planes para la esperada victoria, los Aliados no hicieron nada por detener la matanza, no bombardearon los centros de exterminio ni las líneas de comunicación que conducían a ellos; y los poderes neutrales, con muy pocas excepciones, hicieron aún menos: pusieron todo su empeño en cerrar herméticamente sus fronteras frente a todos aquellos que pudieran intentar escapar.

Antes de saltar a alguna conclusión general sobre el «humanismo europeo», permítasenos considerar algunos de estos hechos. *En primer lugar*, las denuncias fueron erróneas y quedaron sin efecto porque no mencionaron a los judíos por su nombre, aunque todo el mundo sabía que los judíos estaban siendo asesinados con independencia de su nacionalidad o su confesión. La razón fue que no solamente aquellos en el poder, sino la opinión pública en general —sin excluir a una gran parte de la opinión pública judía— operó bajo la fantástica ilusión de que llamar judío a un judío y a las cosas por su nombre supondría una concesión a Hitler. Esto fue un fracaso, no del humanismo europeo, sino del liberalismo europeo (sin excluir al socialismo): por su falta de voluntad para afrontar la realidad y su tendencia a escapar hacia algún país de jauja, construido por medio de convicciones ideológicas firmemente establecidas, cuando debían enfrentarse a los hechos.

En segundo lugar, aunque aún no conocemos las razones de la no actuación de los Aliados a nivel militar, no cabe duda de que entre los factores que contribuyeron se contó un malentendido fatídico: puesto que la matanza tuvo lugar en tiempo de guerra y fue perpetrada por personas con uniforme, fue considerada como parte de la guerra, como un «crimen de guerra» en el verdadero sentido de la palabra, es decir, como un exceso en la búsqueda de la victoria que transgredía las reglas. El mejor modo de poner fin a los excesos de la guerra, decía el argumento, era acabar la guerra. Incluso en aquel entonces resultaba obvio que estas masacres no tenían la menor conexión con operaciones militares, pero no fue comprendido, y el hecho de que los juicios de Núremberg, en primer lugar, y después todos los demás juicios de posguerra hayan contado estas operaciones de asesinato como «crímenes de guerra» —a pesar del nuevo concepto de «crimen contra la humanidad»— muestra la plausibilidad con la que este argumento debió sonar durante la guerra. Parece que el mundo haya necesitado dos décadas para darse cuenta de lo que realmente sucedió en esos pocos años y de cuán desastrosamente lo interpretaron casi todos los interesados, y ciertamente las personas en alta posición, incluso cuando se hallaban en posesión de todos los datos fácticos.

La última frase implica que no estoy de acuerdo con usted acerca del «continuo silencio». Un estudio de la bibliografía publicada durante la última década, incluso un simple vistazo a la lista de *bestsellers* de los últimos años — Grass y Hochhuth en Alemania, Schwartz-Bart en Francia, Shirer en Estados Unidos, el *Diario de Ana Frank* en todas

partes— prueba, por el contrario, que pocos asuntos se hallan de tal manera en el centro del interés y de la atención del mundo como el «Hitler mataba» y *el mundo no hizo nada.* Además, las denuncias públicas a nivel gubernamental se han convertido a estas alturas en un procedimiento rutinario en la mayoría de los países, al margen del mundo árabe. Y, a pesar de ello, se da una inquietante continuidad con el pasado y sus fracasos catastróficos en lo que respecta a la disparidad entre palabra y obra. Se han escrito y se han dicho millones de palabras sobre el «crimen contra la humanidad» y, aun así, no hay señales de que nos hayamos acercado en lo más mínimo al establecimiento de un tribunal internacional en el que la humanidad, como demandante, pueda acusar a aquellos que han ofendido a la humanidad. O tómese el caso de Alemania, donde la gente sigue dándonos muestras de cuán culpables se «sienten» y donde, sin embargo, se han dictado sentencias sorprendentemente suaves en casi todos los casos de asesinos nazis convictos, al tiempo que prominentes nazis se mantienen en altas posiciones públicas. Las recientes encuestas de opinión muestran que en torno al 40 % de la población alemana está en contra de tales juicios, y que otro 40 % prefiere no saber nada de ellos. Este fracaso a la hora de actuar me parece ya bastante peligroso, pero no creo que se deba a una «reaparición del neonazismo», del que me resulta difícil percibir algún signo serio en Europa o en América (presumo que usted está pensando en el Egipto de Nasser).

¿Cuál es, entonces, la conexión entre la «barbarie nazi» y el «humanismo europeo»? Los nazis, por desgracia, no eran «bárbaros», e incluso sospecho que su pregunta le ha

sido sugerida por esos asesinos en masa, lectores de Hölderlin y con títulos académicos, que fueron tan prominentes en la burocracia nazi. Pero ¿es realmente un argumento contra Hölderlin o contra Beethoven que fuesen leídos y escuchados, quizás incluso apreciados, por los comandantes de los *Einsatzgruppen*? ¿Qué demuestra a favor o en contra de la cultura griega que un profesor muy conocido de griego en Alemania fuese capaz de traducir el «Horst-Wessel-Lied»[*] al verso griego clásico a fin de demostrar cuán bien podía servir al nuevo régimen?

Aun así, no niego la significación de la facilidad extraordinaria con la que casi toda la elite intelectual de Alemania, y una gran parte de ella en otros países, pudo convertirse en compañera de viaje de los nazis y a veces en cómplice de sus crímenes. Pero difícilmente se puede achacar esto al contenido del «humanismo europeo», comoquiera que se lo defina; este hecho no va en contra de ideas ni de teorías, ni siquiera de ideologías, sino en contra de esta nueva clase de intelectuales que, como hombres de letras y burócratas, como expertos y científicos, y no menos como críticos y proveedores de entretenimiento, son requeridos con tanta urgencia por la sociedad moderna que están a punto de convertirse en su «clase dirigente». En esto tenemos, en efecto, toda la razón del mundo para sentirnos preocupados, pues estos intelectuales han demostrado más de una vez en tiempos recientes que son los más impresionables por todo lo que ocurre en la «opinión pública», y que son menos capaces de juzgar por sí mismos de lo que lo es casi cualquier otro grupo social.

Existe, finalmente, otro aspecto de su pregunta que no

menciona y que yo quisiera tratar porque me parece importante. El humanismo europeo, lejos de ser la «raíz del nazismo», estaba tan poco preparado frente a él o frente a cualquier otra forma de totalitarismo que, para comprenderlo y para tratar de asumirlo, no podemos apoyarnos ni en su lenguaje conceptual ni en sus metáforas tradicionales. Y mientras que la subsiguiente y necesaria revaluación de nuestros hábitos mentales es verdaderamente agónica, esta situación ciertamente contiene también una amenaza al «humanismo» en todas sus formas: está en peligro de convertirse en algo *irrelevante*.

B. Las masas judías dentro de la Europa ocupada por los nazis estaban objetivamente indefensas.

Una vez que fueron capturadas y conducidas a su muerte, se comportaron como todos los demás grupos en las mismas circunstancias. Muchos informes de los campos de concentración, así como de los centros de exterminio, donde por supuesto no solamente se masacraron judíos, ponen su acento en el horror de ver a «estas procesiones de seres humanos yendo como marionetas hacia su muerte». (Intencionadamente cito el informe de David Rousset sobre Buchenwald, donde no había judíos.)

Hay muchos factores que nos pueden ayudar a explicar esta apatía. El *más importante* de ellos es el hecho, simple y a menudo olvidado, de que existe una gran diferencia entre sufrir una muerte lenta y agonizante y sufrir una muerte

relativamente rápida y fácil frente a un pelotón de fusilamiento o en las cámaras de gas. En *segundo lugar*, está lo que Tadeusz Borowski, el poeta polaco, dijo en el informe de su propia estancia en Auschwitz: «Nunca antes había sido la esperanza más fuerte que el hombre, y nunca antes la esperanza había dado como resultado tanto mal como en este campo. Se nos enseñó a no renunciar a la esperanza. Así es como moríamos en el horno de gas». *La esperanza es más fuerte que el hombre*: eso quiere decir una esperanza destructora de la propia humanidad del hombre. E incluso más destructora, quizá de esta humanidad fue la propia inocencia de aquellos que se vieron atrapados en toda esta monstruosidad, es decir, el hecho de que eran inocentes incluso desde el punto de vista de sus perseguidores. Su apatía fue en gran medida la respuesta automática, casi física, al desafío de la *absoluta falta de sentido*.

Apenas menos indefensos que las masas judías estaban los líderes judíos en Europa, y no habría nada más que decir sobre ellos si hubiesen reconocido esta indefensión y se hubiesen retirado de sus posiciones. Objetivamente hablando, no cabían más que tres alternativas: admitir su impotencia y decir al pueblo que todo está perdido, *sauve qui peut*; acompañar al resto del cargamento en el viaje al Este para sufrir el mismo destino; o, como se hizo de manera notable en Francia, usar el consejo judío controlado por los nazis como una tapadera para las acciones clandestinas con las que se intentaba ayudar a los judíos a escapar. Allí donde los judíos, por su número o por su situación geográfica, no podían ser asesinados *in situ* — esto es, en todas partes excepto en la Rusia soviética— los líderes judíos, en lugar de

estar meramente indefensos, se convirtieron, de hecho, en un importante factor en la burocracia de la destrucción. Por citar solamente uno de los numerosos documentos que quedan —de los nazis o de los supervivientes—, «Con la ayuda del consejo judío, las deportaciones de las provincias [holandesas] tuvieron lugar sin ningún estorbo».

Y ahora, finalmente, por lo que toca a los líderes judíos tanto en Palestina como en la diáspora. A menudo se ha argumentado que estos líderes no supieron dramatizar la grave situación de los judíos europeos, que no fueron lo suficientemente insistentes, o lo suficientemente imaginativos o lo suficientemente valientes en sus relaciones con los Aliados, y no voy a negarlo. Aun así, entonces pensé, y sigo pensando hoy, que bajo tales circunstancias nada podría haber ayudado salvo una «normalización» de la posición judía, es decir, una declaración de guerra real, la formación de un ejército judío, compuesto por judíos palestinos y sin patria de todo el mundo, y el reconocimiento del pueblo judío como beligerante. (Es bien sabido que los judíos que disfrutaron del estatus de beligerantes se salvaron: los judíos británicos y estadounidenses en los campos de internamiento de civiles, los judíos prisioneros de guerra de todos los ejércitos aliados, incluso del derrotado ejército francés. La única excepción fue el Ejército Rojo. Rusia no había firmado la Convención de Ginebra.)

Si esto era o no un sueño imposible, nadie lo podrá decir sin haber estudiado los archivos de la Agencia Judía para Palestina y los de Gran Bretaña y Estados Unidos, que aún no han sido abiertos al público.

«El formidable doctor Robinson»: respuesta de Hannah Arendt

Enero de 1966

I

La señorita Arendt, decía el señor Laqueur en su reseña del libro *And the Crooked Shall Be Made Straight* (*NYR*, nov. 11), de Jacob Robinson, «se topó con lo que parecía un avispero y que en realidad era un intrincado y penoso problema». Esta frase sería verdadera si quisiera decir: «Se topó con lo que de hecho era un avispero porque tocó lo que parecía un problema intrincado y en realidad es un penoso problema».

Al reseñar el «ambicioso intento de refutar» mi reportaje sobre el juicio de Eichmann realizado por Robinson, el señor Laqueur se sentía tan abrumado ante la «eminente autoridad» del autor que creyó superfluo familiarizarse con el tema objeto del ataque. Así acepta la distorsión fundamental en que incurre el señor Robinson, contenida en el subtítulo de su libro: «La catástrofe judía y el relato de Hannah Arendt», que da a entender que yo expuse parte de

la «historia judía contemporánea», cuando en realidad yo he criticado a la acusación por tomar el juicio de Eichmann como pretexto para hacer justamente eso. (Ni que decir tiene que yo nunca habría ido a Jerusalén si hubiera querido escribir un libro sobre la «historia judía contemporánea».) El señor Laqueur cree que yo me preguntaba «por qué no hubo más resistencia activa» entre los judíos, cuando en realidad fue la acusación la que planteó esa pregunta; yo informé de esa incidencia y descalifiqué por dos veces la pregunta como «tonta y cruel, pues denotaba una fatal ignorancia de las condiciones de la época» (págs. 11 y 283 de la segunda edición). Laqueur pretende que yo no he sido consciente de la «especial vulnerabilidad» de las comunidades judías frente a la persecución organizada, siendo así que yo he enumerado de hecho esas vulnerabilidades: carencia de territorio, de gobierno, de ejército, de gobierno en el exilio, de armas, de jóvenes con instrucción militar (pág. 125). Laqueur insiste en que yo «argumento que en Jerusalén no se hizo justicia», cuando en realidad argumento que, *a pesar de* una serie de irregularidades enumeradas con todo detalle (lo opuesto a «innumerables»), se hizo justicia en la medida en que «el objetivo principal, acusar y defender, juzgar y castigar a Adolf Eichmann, se logró», frase citada incluso en el libro de Robinson.

En ningún lugar dije yo, como el señor Laqueur pretende, que «Eichmann fuera colgado [...] por un tribunal inadecuado y por motivos equivocados», o que «se causara un daño irreparable al imperio de la ley». Por el contrario, yo justifiqué la competencia del tribunal y el secuestro del acusado (págs. 259-265) y declaré que el juicio de Jerusalén

era «nada más, pero tampoco nada menos, que el último de los numerosos juicios derivados que siguieron a los juicios de Núremberg». Finalmente, el señor Laqueur —sin conocer mi libro ni el juicio de Jerusalén— cree que yo ataqué los procedimientos del tribunal en su conjunto, cuando lo que hice fue atacar a la acusación. (El conflicto entre los magistrados y la acusación recorrió como un hilo rojo todo el proceso; yo dejé constancia de ello y me alineé en casi todos los casos con los magistrados, cosa bastante común entre los miembros de la prensa.) Si el señor Laqueur hubiera tenido siquiera alguna idea del asunto, no habría sido tan ingenuo como para identificar «traición y colaboración», pues la clave del asunto está en que los miembros de los consejos judíos, por regla general, *no* fueron traidores ni agentes de la Gestapo y, *sin embargo*, se convirtieron en instrumentos de los nazis. (La distinción fue hecha por los testigos de la acusación; si los miembros de los consejos judíos hubieran sido sabandijas, no habría habido ningún «problema», y mucho menos un «intrincado y penoso problema».)

Tras informar mal al lector del tema de mi libro, el señor Laqueur procede a enumerar las «formidables credenciales» de mi oponente. Deplora que el señor Robinson no sea demasiado bien conocido entre los «estudiosos de la ciencia política», lo que es verdad, y no «suene en los círculos literarios», lo que es falso: desde la aparición de mi libro, el nombre del señor Robinson se ha hecho famoso, particularmente en los círculos literarios de Nueva York, y especialmente entre escritores de la *Partisan Review* y de *Dissent*. Imitando el encomio de los editores, el señor

Laqueur llama la atención sobre esta «eminente autoridad en derecho internacional» y nos asegura que «su prestigio entre los estudiosos de historia judía contemporánea es alto» (lo cual supone un cierto rebajamiento, pues el editor había proclamado la eminencia también en este ámbito). Redondea el cuadro con un elogio al «dominio sin parangón de las fuentes», la «gran erudición» y un rigor académico que «causa estupor», «casi obsesivo». Finalmente, nos cuenta que la responsabilidad actual del señor Robinson es ésta: «coordinar las tareas de investigación de los diversos institutos dedicados al estudio de la catástrofe judía» («en todo el mundo», según puntualiza el editor), pero no nos dice cuáles son esos institutos. ¿Son demasiado numerosos como para ser enumerados? Difícilmente. Son el YIVO (Yiddish Scientific Institute) de Nueva York, la Wiener Library de Londres, el Centre de Documentation Juïve de París y el Yad Washem de Jerusalén. Hay razones para no ser demasiado concreto en estos asuntos. El propio señor Laqueur, que reseña el libro del señor Robinson, es director de investigación de uno de los centros de investigación coordinados, la Wiener Library.

Visto el reciente prestigio de la «eminente autoridad» del señor Robinson, la información del señor Laqueur resulta deplorablemente vaga. Veamos si podemos ayudar un poco al lector. Ya que el señor Laqueur sigue tan fielmente los elogios del editor, señalaremos que en 1960, cuando se publicó el último libro del señor Robinson, la sobrecubierta no sabía aún que el autor fuera tan «eminente» ni de tanta «autoridad». Entonces, en el verano de 1963, dos meses después de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, escribió

un panfleto propagandístico para la Liga Antidifamación (B'nai B'rith), titulado *Facts* y dirigido contra mi libro. El cambio en su fortuna mundana fue súbito y radical. Así como en anteriores sobrecubiertas de sus libros se le calificaba de «consultor especial para *asuntos judíos*» en el juicio de Núremberg, ahora, en cambio, se le describía como «consultor especial» *tout court*, lo que sin duda representa una distinción mucho más alta para una «autoridad» en derecho internacional, especialmente si uno tiene presente el escaso papel que los crímenes contra el pueblo judío han desempeñado en el juicio de Núremberg. Esos comienzos más bien modestos —en comparación con su condición actual— ponen ya de manifiesto que, aunque el señor Robinson ha adquirido recientemente varios y novísimos atributos, también ha perdido algunos de los que hasta ahora más le habían caracterizado. En ningún lugar se nos dice ya que la especialidad del señor Robinson son los «problemas de las minorías», que fundó el Instituto de Asuntos Judíos, patrocinado por el Congreso Judío de Estados Unidos y el Congreso Judío Mundial, donde han venido apareciendo todas las contribuciones del señor Robinson desde 1940, con excepción de un artículo sobre las Naciones Unidas; y, sorprendentemente, en ningún pasaje de la reseña del señor Laqueur aparece la más mínima mención del muy importante papel desempeñado por el señor Robinson en Jerusalén. En el panfleto de la Liga Antidifamación se informa todavía al lector de que su autor ha sido «un consultor especial de la acusación en el juicio contra Eichmann»; en cambio, según la sobrecubierta del libro actual se limitó a «asesorar a los israelíes sobre cuestiones

documentales y jurídicas» —¡nada ya de conexión especial con la acusación!—, mientras que de hecho, y según los comunicados de prensa israelíes que daban «breves biografías» del equipo de la acusación, «el doctor Jacob Robinson» aparecía directamente a continuación de Gideon Hausner, el fiscal general, seguido de dos vicefiscales del Estado; de modo que el señor Robinson ocupaba el segundo lugar en importancia en la acusación, inmediatamente después del fiscal general mismo. De donde una podría concluir que el señor Robinson tenía un interés personal en «acusarme» por cualquier fruslería y en defender el papel de la acusación. *Se trataba, en realidad, de su propio caso.*

Puesto que el señor Laqueur cree que el meollo del conflicto entre el señor Robinson y yo estriba en el antagonismo entre los «historiadores profesionales» y los «aficionados [...] ansiosos de escribir un *roman à thèse*», puede que se sorprenda al enterarse de que antes de 1963 el señor Robinson no era ningún historiador —las autoridades judiciales israelíes califican correctamente su formación como la de jurista— y que el libro que comentamos, publicado en cooperación con la Jewish Publication Society, es de hecho su primera incursión en el campo de la historia judía. La mejor manera de resolver la difícil cuestión de quién es el aficionado y quién el profesional quizá sea consultar la *Guide to Jewish History Under Nazi Impact*, bibliografía que abarca todas las lenguas, incluidas el hebreo y el *yiddish*, redactada conjuntamente por el difunto Philip Friedman y por Jacob Robinson, y publicada por el YIVO y Yad Washem en 1960. En ella, el señor Robinson figura con dos entradas: un breve prefacio a un libro de Boris Shub

(1943) y un estudio de cinco páginas sobre «Palestina y las Naciones Unidas» (1947), tema que no guarda relación alguna con la cuestión que se planteó durante el juicio de Eichmann. Pero lo más sorprendente de todo es que en esa época el señor Robinson debe de haber pensado que yo era mucho más «profesional» que él mismo, pues aparezco en la guía con cuatro obras, una de ellas un libro más sustancioso e importante para la historia judía moderna y para el período en cuestión que cualquier otra producción de los dos autores.

II

Poco después de la aparición de mi libro, el señor Robinson dijo haber encontrado «centenares de errores fácticos» (cuatrocientos, para ser más exactos, cifra que posteriormente elevó a seiscientos). Sin embargo, tras un examen más concienzudo, resultó que eran cálculos erróneos; el número de errores sólo puede contarse mediante el número de palabras que yo usé. Ello haría bastante difícil replicar en todas las circunstancias, pero de hecho es ésa la menor de las dificultades. El señor Laqueur es vagamente consciente de ciertas deficiencias en el libro del señor Robinson; las atribuye a una negativa a pensar, a «tomarse una pausa entre sus notas para hacer una reflexión general», y es verdad que la mayor dificultad para abordar con sentido este libro es su total ausencia de argumentación o puntos de vista coherentes. Desde luego, el señor Robinson

tiene un interés predominante, a saber, contradecirme línea por línea, y una ambición predominante, a saber, exhibir su «erudición». Pero así como lo primero le ha llevado con demasiada frecuencia a rizar el rizo como yo nunca he visto hacer negro sobre blanco (cuando digo: «De conformidad con el derecho internacional, era privilegio de la nación alemana soberana declarar minoría nacional a una parte cualquiera de su población si lo estimara adecuado», Robinson replica: no, en absoluto, sólo que «no existe ninguna disposición [...] en el derecho internacional que prohiba declarar minoría nacional a una parte de una población» [pág. 73], lo segundo lo indujo a llenar incontables páginas con detalles totalmente irrelevantes, como una digresión de cuatro páginas por la historia de Hungría, redactada a partir de «fuentes primarias», aunque todo lo que allí se dice puede encontrarse en una enciclopedia de historia universal de un solo volumen. Esto no es prueba alguna de competencia académica, sino de todo lo contrario.

Además de estas dificultades, el libro muestra, con total ingenuidad, un desconocimiento absoluto de las distinciones más comunes en las ciencias históricas. Cuestiones tales como: ¿cuántos judíos vivían en Roma en 1943? (La cifra que da el señor Robinson, tomada de un censo de 1925, es con toda seguridad demasiado alta.) ¿Cuándo se volvió plenamente totalitario el régimen de Hitler? (El señor Robinson cree que esto puede determinarse consultando una *Zeittafel*, una enumeración cronológica de acontecimientos.) ¿Existen conexiones entre la Solución Final y los programas de eutanasia anteriores? (Gerald Reitlinger, tal como he

expuesto, ha demostrado esas conexiones «con pruebas documentales que no dejan lugar a dudas»; el señor Robinson prefiere ignorar mi afirmación, así como las pruebas de Reitlinger, limitándose a atribuirme a mí el descubrimiento de esas conexiones y sosteniendo que no existen.) Todas estas y otras muchas cuestiones reciben un tratamiento semejante o, mejor, se reducen al nivel de la primera cuestión, un hecho aislado que, para ser establecido, no precisa del contexto de una historia ni del apoyo de una interpretación ni del juicio de un periodista.

Está claro que el número de «errores» que uno puede descubrir en cualquier libro con ayuda de los extraordinarios métodos del señor Robinson es ilimitado. Y distamos mucho de haberlos agotado todavía. El señor Robinson pertenece a esa reducida y afortunada clase de personas que son psicológicamente ciegas al color, sólo ven blanco y negro. Por eso, cuando yo describía a Eichmann como un ser en absoluto estúpido y, sin embargo, totalmente irreflexivo, o cuando señalo que, sobre la base de las pruebas disponibles, no era un embustero inveterado y, sin embargo, mentía ocasionalmente, pasando luego a dar algunos ejemplos de mentiras suyas, el señor Robinson se muestra firmemente convencido de que eso son «contradicciones», «saltos atrás y adelante», en su inimitable jerga. Ni que decir tiene que mis «contradicciones» son casi tan innumerables como mis «errores». Todas estas dificultades metodológicas, sin embargo, que acaso puedan perdonarse en un libro escrito por un jurista y destinado a defender la posición de una acusación, quedan totalmente eclipsadas por una demostración verdaderamente deslumbrante de incapacidad

total para leer.

En su prefacio, Robinson me acusa de «leer mal» documentos y libros, y en la página 2 de su libro comienza a amontonar ejemplos de lo que él entiende por leer y por leer mal, hasta que finalmente una se siente abrumada por un extraordinario *embarras de richesse*. Están, en primer lugar, los ejemplos repetidos hasta la saciedad en que las palabras de Eichmann, con frecuencia recogidas por mí en estilo indirecto y a veces incluso como citas literales, se malinterpretan como frases originales de la autora. Así, por ejemplo, citando parte de un pasaje que comienza en el original con la frase «*De conformidad con la versión que [Eichmann] dio* durante el interrogatorio policial» y generosamente salpicado de claras indicaciones de estilo indirecto («tal como él lo veía», etc.), el señor Robinson escribe: «*Según la señorita Arendt*, la historia contada por Adolf Eichmann es, "si acaso, una historia de mala suerte"». Pero incluso cuando cito literalmente fragmentos del interrogatorio policial en que Eichmann había descrito su visita a Auschwitz para reunirse con el señor Storfer y había dicho: «Tuvimos un encuentro humano corriente», para concluir el episodio diciendo: «Seis semanas después de este encuentro humano corriente, Storfer había muerto», el señor Robinson piensa que *yo* «lo consideraba un "encuentro humano corriente"». Y dado que él, al parecer, escribió su libro sin consultar las «fuentes primarias», es decir, las actas del juicio, puede escribir: «*Frente a lo que ella dice*, [Eichmann] se refirió a un "careo que duró más que

cualquier otro conocido hasta entonces"», sin darse cuenta en absoluto de que Eichmann (en la 106ª sesión) había dicho literalmente: «Ante todo deseo que [...] mis hijos puedan decir [...] "Por favor, si lo sometieron al careo más largo jamás conocido" [...]».

Otra de las dificultades que presentan los extraños hábitos de lectura del señor Robinson se pone de manifiesto cada vez que me acusa de no ofrecer «explicaciones» ni «corroboración» de mis afirmaciones. En todos esos ejemplos debería haber dado la vuelta a la página, y en algún caso a un par de páginas, para encontrar largas explicaciones, y aunque a él eso le resulta demasiado complicado, pues parece incapaz de recordar lo que había leído sólo unas cuantas frases más arriba, lo cierto es que, por desgracia, resulta indispensable para leer libros y documentos. Así, por ejemplo, puede citarme correctamente en una página: «*Para un judío*, este papel de los dirigentes judíos en el exterminio de su propio pueblo es sin duda el capítulo más negro de toda esa negra historia», para luego, en la página siguiente, responder: «El exterminio de seis millones de judíos —no "el papel de los dirigentes judíos"— es el "capítulo más negro" de la historia judía», como si nunca hubiera leído la cláusula introductoria que matiza toda la frase. La diferencia entre lo que yo digo y lo que el señor Robinson me hace decir es la diferencia entre «patriotismo» —«que el daño causado por mi propio pueblo me aflige, naturalmente, más que el daño causado por otros pueblos», como expongo en mi réplica a Gershom Scholem (*Encounter*, enero de 1964)—[*] y una mentira monstruosa. Y la alternativa a aceptar la incapacidad del señor Robinson

para leer sería acusarle de calumnia. No obstante, la alternativa de la mala fe es difícil de sostener a la vista de cómo la dificultad que tiene el señor Robinson con la estructura de las oraciones actúa a veces contra sus propios intereses. Así, por ejemplo, comienza su tratamiento del «Comportamiento de las víctimas» (pág. 187 y sigs.) atribuyéndome una descripción tomada, palabra por palabra, del interrogatorio de los testigos por el fiscal general durante la 22ª sesión, y que yo cité con el deliberado propósito de denunciar el ataque del señor Hausner a aquellos supervivientes. Ya que el señor Robinson cree sinceramente estar denunciándome a mí y no a su colega, descubre ahora lo que no logró descubrir cuando lo asesoraba, esto es, que ese «cuadro contrasta radicalmente con la realidad», lo cual, por supuesto, era de entrada lo que yo quería señalar.

El señor Laqueur encontró en el libro de Robinson unos pocos errores sin importancia y cree que podrían encontrarse más con «un equipo de investigadores». En realidad el libro está plagado de errores monumentales, de los que sólo puedo dar aquí dos ejemplos representativos. El primero tiene que ver con el sistema jurídico nazi, una clara comprensión del cual era, por supuesto, de la mayor importancia para el juicio de Jerusalén. El segundo se refiere al extendido antisemitismo presente en Europa antes de la ocupación nazi, pues ello fue un factor que contribuyó de manera sustancial al éxito de la Solución Final.

1. El examen del sistema legal nazi se realiza en las páginas

274-276 del libro de Robinson, y sólo tras haber leído esas páginas se me hizo evidente que la defensa de la acusación se había formulado con total ignorancia de dicho sistema. Que ese sistema legal era realmente criminal no lo hacía en absoluto menos «legal» para aquellos que vivían en el país. Robinson, por supuesto, nunca oyó hablar del famoso eslogan nazi: *Führerworte haben Gesetzes Kraft* («Las palabras del Führer tienen fuerza de ley»), pues no lo reconoce en la paráfrasis inglesa. Por consiguiente, no sabe que las órdenes del Führer, impartidas oralmente o por escrito, «anulaban toda ley *escrita*» (Hans Buchheim). Cree, por consiguiente, que las secciones del código penal alemán que trataban del asesinato convertían la orden de Hitler en «ilegal» y que es dudoso «si [la orden para la Solución Final] emanó de Hitler o de Himmler» (pág. 371). Sólo un «especialista», como el señor Laqueur lo llamaría, puede juzgar hasta qué punto es fantástica esa duda. Que muchas de esas órdenes eran secretas es algo evidente, pero eso no impedía en absoluto que fueran legalmente vinculantes, porque, en contra de lo que piensa el señor Robinson, la promulgación no era «la verdadera esencia de la fuerza vinculante de la ley» en la Alemania nazi; simplemente, no sabe que existen cinco gruesos volúmenes de *Verfügungen, Anordnungen, Bekanntgaben* (decretos, ordenanzas, notificaciones) que reglamentaban esferas muy importantes de la vida del pueblo alemán y, sin embargo, estaban clasificados como «alto secreto». (Cuatro de esos volúmenes, publicados por la *Parteikanzlei*,[*] pueden consultarse en los archivos de la Biblioteca Hoover). En resumen, la orden para la Solución Final era ley vinculante en la Alemania nazi

porque Alemania tenía un Estado criminal, y no puede haber nada más ridículo que afirmar que dicha orden «no constituía nada más que una secreta promesa ilegal de inmunidad jurídica hecha por el Führer».

2. En mi estudio de la situación en los Países Bajos, afirmé que «el gobierno holandés anterior a la guerra había declarado oficialmente que [los refugiados judíos] eran "indeseables"». El señor Robinson declara categóricamente, como suele: «Eso no ocurrió nunca», pues nunca había oído hablar de la circular difundida por el gobierno holandés el 7 de mayo de 1938, en que se declaraba a los refugiados «extranjeros indeseables». No habría mencionado esto si se tratara de un mero error fáctico, pero el meollo del asunto es que la actitud del gobierno holandés era simplemente más explícita que la de otros países europeos. Los refugiados, y especialmente los refugiados judíos, eran «indeseables» en toda Europa, y el señor Robinson trata en todos los casos de presentar la situación de los judíos en Europa, antes de la ocupación nazi, de color de rosa. (Su única excepción a la regla es Italia, donde la legislación antisemita fue promulgada en 1938, pero sólo bajo presión de Berlín: las pruebas son demasiado evidentes como para que valga la pena citarlas. Por razones que el señor Robinson sabrá, me vi repentinamente acusada de «blanquear a Mussolini».) El odio antijudío rampante en Europa oriental y el rápido crecimiento del antisemitismo en Europa occidental se pueden interpretar y explicar de muchas maneras diferentes, pero no hay duda de que facilitaron en gran medida la ulterior Solución Final de Hitler. Este intento de negar la verdad histórica llama especialmente la atención en el

examen del señor Robinson de la situación en Rumanía. Su argumentación tiende a acusarme de «minimizar la influencia alemana en la *Judenpolitik* de Rumanía» y a negar, contra toda evidencia, que Rumanía era, en palabras de Reitlinger, la «nación que empezó sus deportaciones a Rusia antes incluso de que Hitler diera la señal, pero que se vio obligada a ello [...] por celos de los alemanes». El señor Robinson, debido a sus erróneas nociones sobre la metodología académica, desdeña las obras clásicas sobre el tema (lo que explica, de paso, su incapacidad para entender cómo «sé» yo que Hitler pensaba que Antonescu era aún más radical que los nazis (pág. 362); yo citaba una famosa observación de Hitler a Goebbels, que todos los «profesionales» conocen bien); Robinson prefiere fundar su tesis en una colección de documentos que él mismo reconoce como muy «selectiva» (*lückenhafte*), preparada para el juicio por la United Restitution Organization, un grupo creado para hacer valer las reclamaciones judías contra Alemania; dicho grupo tiene un departamento de investigación cuya *raison d'être* es, por descontado, «probar» que toda iniciativa tomada durante ese período procedía de Berlín, «minimizando», por tanto, el antisemitismo autóctono.

III

Una parte importante del libro del señor Robinson está dedicado al «comportamiento judío frente al desastre», que

en mi libro desempeñaba un papel secundario. Incluso el admirativo señor Laqueur piensa que dicho capítulo es el más decepcionante del libro de Robinson. Y es verdad que gran parte de su espacio se malgasta en probar aquello de lo que nadie ha dudado nunca, a saber, que los consejos judíos fueron creados por los nazis, así como en una tesis que nadie familiarizado con los campos de concentración y exterminio creerá nunca, a saber, que no hubo ningún intento deliberado e infernal de difuminar la línea divisoria entre víctimas y verdugos. En el centro de esas secciones están los consejos judíos, y la tesis principal de Robinson se expone en dos frases. Primera: «Legal y moralmente, los miembros de los consejos judíos no pueden ser considerados cómplices de los nazis con más razón que la que pueda haber para considerar al propietario de una tienda cómplice del ladrón ante el que rinde *su tienda* a punta de pistola» (pág. 159, las cursivas son mías). El peor reproche que uno podría hacer a los consejos judíos sería ciertamente acusarlos de disponer de las vidas y propiedades judías como si fueran *propiedad* suya, y nadie, que yo sepa, se ha atrevido nunca a llegar tan lejos antes de que el señor Robinson, con su incapacidad para «detenerse a reflexionar», apareciera en escena. Y dado que no es capaz de acordarse de lo que escribió en la página 159 al llegar a la página 223, leemos —segunda frase— que todo aquel que «aceptaba el nombramiento como miembro de un consejo […] lo hacía, como norma, por sentido de la responsabilidad», de manera que no era forzado en absoluto a punta de pistola. La segunda tesis del señor Robinson se ha convertido en propiedad colectiva de los escritores afines a la clase política judía. La primera tesis tuvo un cierto éxito

en los círculos literarios de Nueva York, en parte, sin duda, porque no sabían absolutamente nada del asunto, pero en parte también, me temo, por una ceguera moral que Mary McCarthy ha denunciado muy pertinentemente en la *Partisan Review*. (Nadie, por supuesto, ha combinado nunca las dos tesis, por razones obvias.)

Esa ceguera moral (como el mal oído) es en realidad el aspecto más alarmante de todo el libro. El señor Robinson cita incontables bandos y deliberaciones de los *Judenräte*, a cuál más terrible, y luego menciona —como si fuera una más entre muchas opiniones legítimas— un caso en que los rabinos intervinieron y le comunicaron al *Judenrat* de Vilna «que no tenía ningún derecho a escoger judíos y entregárselos a los alemanes», de conformidad con la antigua prescripción: «Si los gentiles os dijeren: "Entregadnos a uno de los vuestros para que lo matemos, de lo contrario os mataremos a todos", todos deberán morir antes que entregar una sola vida judía». En este punto, sin saber lo que hace, el señor Robinson trae a colación uno de los «problemas» más difíciles de todo este asunto, un problema que yo he tenido cuidado en no sacar porque no salió en el juicio y, por consiguiente, no me correspondía mencionar: el comportamiento de los rabinos europeos durante la catástrofe. Parece que no hubo un solo rabino que hiciera lo que el prepósito catedralicio Bernhard Lichtenberg, un sacerdote católico, o el prepósito Heinrich Grüber, un ministro protestante, decidieron hacer: ofrecerse voluntarios para la deportación.

Son éstas cuestiones graves, terribles incluso, y ni la actual unanimidad de la opinión oficial judía ni una «coordinación» cualquiera de la investigación será capaz de impedir a los estudiosos independientes que las planteen y traten de encontrar una respuesta. La mayor debilidad de esta unanimidad es su muy reciente origen. En los libros de texto de historia utilizados en las escuelas israelíes abundan las opiniones más extremas sobre el comportamiento de los judíos; por lo general, son incapaces de distinguir entre el comportamiento de las víctimas y el comportamiento de los dirigentes judíos, como lo fue el señor Hausner al interrogar a sus testigos. Éste se lamentó de la falta de resistencia judía en general porque ésta era una opinión «popular entre muchos escritores israelíes», que sostenían que «Hitler se vio favorecido en su exterminio de todos los judíos europeos por las tácticas apaciguadoras de los dirigentes judíos», y porque «los judíos fueron a la muerte como ovejas al matadero». (Véase Mark M. Krug, «Young Israelis and Jews Abroad - A Study of Selected History Textbooks», en *Comparative Education Review*, octubre de 1963.)

Naturalmente, sé mucho más de este asunto hoy que cuando escribí mi libro y sólo marginalmente me ocupé de ello. La insuficiencia de mi conocimiento de las complejidades del problema me quedó clara gracias a numerosas cartas de supervivientes, la más documentada e interesante de las cuales procedía de un colega mío que estuvo en Hungría durante la ocupación nazi y en Israel durante el juicio de Kastner (Rudolf Kastner había sido el miembro más

destacado del *Judenrat* húngaro). Me decía que yo estaba equivocada cuando escribí «que Kastner fue asesinado por supervivientes húngaros», que «durante el juicio se puso en evidencia que de los cuatro o cinco acusados [...] sólo hubo uno que no trabajara en un momento u otro para el Servicio de Seguridad Israelí», si bien «ninguno de ellos pertenecía al Servicio en el momento del asesinato». Y me contó, cosa que yo no sabía, que «el Gobierno hizo todo lo posible por apoyar a Kastner. La razón de ello, aparte del argumento de los trapos sucios, era que existía y existe un fuerte vínculo entre la clase política israelí y los dirigentes judíos en Europa durante la guerra». (Kastner fue, desde luego, un caso significativo; en el momento de su juicio era un alto cargo en Israel pese a que su papel en Hungría lo conocía todo el mundo.) Esto, y no otra cosa, es lo que hace el problema «complejo» además de «penoso», porque no será posible aclararlo hasta que los archivos de las respectivas organizaciones judías no se abran al público.

IV

Para todo aquel que quiera y pueda leer, el resultado de los largos esfuerzos del señor Robinson le parecerán un ejemplo arquetípico de lo que no es un libro. Pero eso no equivale a negar que el autor sea «formidable» y «cause estupor». Es formidable que su libro encontrara dos respetables editores y fuera reseñado en acreditadas revistas; y causa estupor que desde hace años, basándose simplemente en que el autor así

lo dijera, se haya difundido alrededor del globo que mi libro contenía «centenares de errores fácticos» y que yo no había escrito un reportaje sobre un juicio, sino que había «escudriñado los datos relativos al exterminio nazi de los judíos europeos», como se ha dicho recientemente en un artículo de un estudioso, por supuesto sin ánimo de causar daño. Aun dejando de lado esos éxitos espectaculares, ¿cómo podría nadie negar lo formidable de un hombre que representaba al gobierno de Israel y que puede, por tanto, contar con su apoyo indeclinable, así como con sus consulados, embajadas, misiones diplomáticas, etc., por todo el mundo, a quien respaldan el Congreso Judío de Estados Unidos y el Congreso Judío Mundial, B'nai B'rith, con su poderosa Liga Antidifamación y organizaciones de estudiantes en todos los campus universitarios, y que tiene cuatro institutos de investigación coordinados esperando órdenes?

Y ésas son simplemente las organizaciones en cuyo nombre tiene el señor Robinson derecho a hablar. A ellas debemos añadir sus aliados, también de alcance internacional, aunque quizás un poquito menos poderosos. Su mejor representante es el doctor Siegfried Moses, interventor del Estado de Israel, actualmente jubilado, presidente del Leo Baeck Institute, con sede en Jerusalén, Nueva York y Londres, y miembro del Consejo Judío de Alemania, con filiales en Estados Unidos, Israel, Europa y América del Sur. Moses me escribió (carta en alemán de fecha 3 de marzo de 1963) que había venido a Nueva York con un borrador de declaración contra el libro

de Raul Hilberg, cuya publicación estaba prevista por el Consejo Judío de Alemania, pero que en aquel momento tenía que enviar*me* en lugar de eso «una declaración de guerra». (El Consejo publicó de hecho el 12 de marzo una protesta contra Hilberg y contra mí, y era bastante menos que un acto de guerra: defendía las actividades de la *Reichsvereinigung* creada por los alemanes, citando el trabajo de su predecesora, la *Reichsvertretung* independiente, que no era objeto de ningún ataque; admitía que «dirigentes y funcionarios» judíos habían prestado «asistencia técnica en la ejecución» de órdenes nazis; pretendía haber ejercido la «resistencia secreta», de la que «no existía ninguna prueba documental»; y, por último, mencionaba un único caso conocido en que «las órdenes nazis no se habían ejecutado *plenamente*» [cursiva mía]. Todo lo cual, por supuesto, hablaba a favor de mi posición.)

No sé en qué medida Moses, alto funcionario del gobierno israelí, fue instrumento de las medidas adoptadas por el gobierno israelí; la primera reacción de la prensa israelí ante mi libro había sido de simpatía: el *Jerusalem Post* publicó una amistosa nota de su corresponsal; *Haaretz* publicó largos extractos; y la Schocken Publication House solicitó, para anularla después, una opción sobre la edición hebrea. Se me informó de fuentes israelíes dignas de crédito que el propio Ben Gurion había intervenido para modificar este clima. No obstante, tengo la razonable certeza de que la «guerra» del doctor Moses no consistió en la inocua declaración del Consejo, sino en la organización de ataques por antiguos funcionarios de las organizaciones germano-judías que se hallan actualmente repartidas por todo el

mundo.

En todo caso, la «guerra» en Estados Unidos, no precedida por ninguna declaración favorable, empezó el 11 de marzo de 1963, cuando la Liga Antidifamación envió su primer memorándum —de Arnold Forster a todas las oficinas regionales, comisiones nacionales y comités nacionales— informándoles de la serie de artículos publicados en *The New Yorker*, y manifestando su temor de que mi «concepción de la participación judía en el Holocausto nazi […] *pueda atormentar a los judíos durante años*» (las cursivas son mías). A esto siguió, dos semanas después, otro memorándum que resumía los artículos en cinco proposiciones y recomendaba ese resumen a «los redactores de reseñas y otros comentaristas cuando aparezca el volumen». Los puntos que había que atacar eran los siguientes:

1. «Que Eichmann no era más, como él mismo pretendía, que un pequeño engranaje en la máquina de exterminio.» (Ni siquiera Eichmann, y mucho menos yo misma, había sostenido tal cosa. En realidad, era la tesis de la defensa.)

2. «Que el juicio no cumplía la esperanza original del gobierno israelí: ampliar el derecho internacional hasta incluir el delito de genocidio racial y religioso [?].» (Mero sinsentido, nadie había acusado al gobierno israelí de no cumplir una promesa inexistente.)

3. «Que el juicio de Eichmann fue poco más que un circo jurídico.» (Nunca pensé ni dije semejante cosa, pero lo cierto

es que era ésa una opinión bastante extendida, compartida, dicho sea de paso, por bastantes viejos sionistas de toda confianza: Martin Buber me dijo en Jerusalén que el juicio formaba parte de «la política de Ben Gurion de *panis et circenses*», y un bien conocido periodista judío me escribió [en agosto de 1963]: «Nadie puede poner seriamente en duda que el juicio fue un acto político y no jurídico», firmemente convencido, de paso, de que ésa era también mi opinión.)

4. «Que las víctimas judías del Holocausto en la Europa nazi no fueron capaces, en su gran mayoría, de resistirse a la *Solución Final*», lo cual era, como he dicho antes, la tesis propugnada por la acusación.

5. «Que las organizaciones judías de Europa, en su mayoría, desempeñaron un "papel desastroso" cooperando con la maquinaria de exterminio nazi. En consecuencia, los propios judíos tienen una gran parte de culpa en el asesinato de millones de sus congéneres ejecutados por los nazis.» (En otras palabras, como todo el mundo supo y repitió enseguida, mi «tesis» era que los judíos se asesinaron a sí mismos.)

Este resumen fue repetido una vez para la prensa por el propio Gideon Hausner: según el *Daily News* de Nueva York (20 de mayo de 1963), «voló hasta aquí para responder a la peregrina defensa que Hannah Arendt hace de Eichmann en su libro *Eichmann en Jerusalén*. La autora quisiera hacerle creer a uno que Eichmann en realidad no era un nazi, que la Gestapo ayudaba a los judíos, que Eichmann no estaba al corriente de los malvados planes de Hitler. Hay constancia,

por el contrario, de que Eichmann envió a 434.351 judíos a las cámaras de gas de Auschwitz.» (A una le gustaría realmente saber cómo llegó el señor Hausner a establecer semejante cifra.)

Los que estén familiarizados con la «controversia» subsiguiente sabrán que cuatro de las cinco proposiciones de la Liga Antidifamación fueron empleadas a partir de entonces por la práctica totalidad de los redactores de reseñas tal como el señor Forster había sugerido, como si —en eficaz expresión de Mary McCarthy— salieran de una «multicopista», lo que de hecho ocurría, si bien hay que admitir que, aparte del colega Robinson, sólo Michael Musmanno, en *The New York Times*, reprodujo fielmente el planteamiento de Hausner. (Con el resultado de que el Jewish Center Lecture Bureau de la National Jewish Welfare Board lo recomendara a las comunidades judías de todo el país.)

El presente libro del señor Robinson es sólo la última, más elaborada y menos competente variante de esa «imagen» de una defensa póstuma de Eichmann, un libro que nadie escribió jamás pero de cuya existencia incluso personas que habían leído mi libro quedaron convencidas y, sometidas a ese bombardeo formidable, pronto cambiaron de idea. Es connatural a ese género de campañas que ganen fuerza y malignidad a medida que avanzan. (El primer comunicado de la Liga Antidifamación todavía subrayaba que el mío era «por otro lado un reportaje magistral», que «la doctora Arendt es una investigadora de reconocido prestigio», «una persona eminentemente respetable»; calificativos que hoy deben hacerles estremecerse si es que

alguna vez consultan sus viejos archivos.) Esto es debido al hecho de que, cuanto mayor éxito tienen los creadores de imágenes, más fácil es que caigan víctimas no sólo de su propia patraña, sino también de la lógica que le es inherente. La imagen que habían creado era la de un «mal libro»; ahora han de probar que fue escrito por una «mala persona». Cuando eso ocurrió, había todavía unos cuantos funcionarios judíos que pensaban que las cosas habían ido demasiado lejos. Así, por ejemplo, recibí una carta de un responsable de la United Restitution Organization —de cuya ayuda tanto provecho había obtenido el señor Robinson— en la que me decía que no podía dejar de «sacudir su cabeza con malestar» al leer el «tratamiento tan malintencionado [*gehässige*], especialmente en toda la prensa judía» (mencionando, de pasada, «*The New York Times* y el *Observer* de Londres»), y destacaba los artículos «de Syrkin, Steiner, Nehemiah Robinson, Jacob Robinson, etc.». Eso era en julio de 1963; unos meses más tarde, esa comunicación habría sido imposible.

Nadie dudará de la eficacia de la moderna técnica de creación de imágenes, y nadie que esté familiarizado con las organizaciones judías, y sus innumerables canales de comunicación más allá de su ámbito inmediato, subestimará sus posibilidades de influir en la opinión pública. Pues mayor aún que su poder directo de control es la ayuda voluntaria externa gracias a la cual pueden contar con judíos que, aun cuando puedan no estar interesados en absoluto por los asuntos judíos, volverán al redil, por decirlo así, movidos por viejos temores (esperemos que ya no justificados, pero todavía muy vivos) cuando su pueblo o sus

dirigentes sean criticados. Lo que yo había hecho, según sus entendederas, era el crimen de los crímenes: había contado «la verdad en un medio hostil», como me dijo un funcionario israelí, y lo que la Liga Antidifamación y todas las demás organizaciones hicieron fue izar la señal de peligro. En ese momento, todos aquellos de nosotros que todavía consideran «su honor precario, su libertad provisional, [...] su posición inestable» temieron que estuvieran cerca «los días del infausto funeral, cuando la mayoría se congregaba en torno a la víctima como los judíos se congregaban en torno a Dreyfus» (según la magnífica descripción que hace Proust de la sociedad judía y la sociedad homosexual). Se trataba de una farsa, por supuesto, pero resultó eficaz.

¿Lo fue realmente? Después de todo, la denuncia del libro y de su autora, con lo que obtuvieron un éxito enorme, aunque en modo alguno total, no era su objetivo. Éste era solamente el *medio* de evitar la discusión de un asunto «que puede atormentar a los judíos durante años». Y por lo que hace a este último objetivo, consiguieron exactamente lo contrario. Si no se hubieran ocupado demasiado de ella, esa cuestión, que yo había tocado sólo tangencialmente, no se habría pregonado por todo el mundo. En sus esfuerzos por impedir que la gente leyera lo que yo había escrito o, si semejante desgracia había ocurrido ya, proporcionar las necesarias gafas de leer, exageraron por completo su verdadera dimensión, no sólo en relación con mi libro, sino en relación con lo que había ocurrido realmente. Olvidaron

que eran organizaciones de masas que usaban todos los medios de comunicación pública, de manera que cada asunto que tocaban, a favor o en contra, iba probablemente a atraer la atención de masas que ellos ya no podrían controlar. Así, lo que ocurrió al cabo de un cierto tiempo en esos debates sin sentido y sin criterio fue que la gente empezó a pensar que todos los disparates que los creadores de imágenes me habían hecho decir eran la auténtica verdad histórica.

Resulta, pues, que con la infalible precisión con que un ciclista, en su primer paseo, choca con el obstáculo que más teme, los formidables partidarios del señor Robinson han puesto todo su poder al servicio de la propagación de aquello que más les importaba evitar. De forma que ahora, como consecuencia de su insensatez, todo el mundo, literalmente, siente la necesidad de un «libro importante» sobre el comportamiento de los judíos frente a la catástrofe. Dudo que dicho libro sea tan «imprescindible» como el señor Laqueur piensa, pero el señor Robinson, en todo caso, tiene menos probabilidades de escribirlo que nadie. Los métodos empleados en la búsqueda de la verdad histórica no son los métodos del fiscal, y los hombres que velan por los hechos no son los agentes de grupos de intereses —*por muy legítimas que sean sus pretensiones*—, sino los periodistas, los historiadores y, finalmente, los poetas.

Posfacio

«Hannah la mayor»: mi tía

Edna Brocke

> Existe el mal radical, pero no el bien radical.
> El mal radical aparece siempre que se desea un bien radical.
> *Hannah Arendt,* Denktagebuch, *1950-1973, pág. 341*

Una fotografía tomada el 5 de abril de 1925, en Rauschen, cerca de Königsberg, muestra a dos muchachas y a tres muchachos. Hannah Arendt (reclinada en el primer plano) había venido para una breve visita familiar, acompañada de su buena amiga de Berlín Kaete Lewin, cinco años más joven y en ese momento aún una escolar. Junto a su primo Ernst Fuerst (el primero por la izquierda), que era especialmente de su agrado, habían emprendido una breve excursión en bicicleta. Los hermanos Konrad y Heinz Jacoby (a la derecha en la fotografía) se les habían unido. De ese modo se formó un triángulo que iba a durar de por vida. Aunque cada uno de ellos realizase estudios diferentes en universidades

distintas, permanecieron unidos. Hannah Arendt emigró a Estados Unidos pasando por París, su primo Ernest y su buena amiga Kaete —que entretanto se había convertido en la señora Kaete Fuerst— se desplazaron a lo que en aquel tiempo era el Mandato británico en Palestina.

Como señal de su profunda conexión, Ernest y Kaete nombraron a su primera hija, nacida en Jerusalén, Hannah. Con el tiempo se la conoció como «la pequeña Hannah», para distinguirla de su lejana prima de Nueva York, «Hannah la mayor».

Siendo la hermana más pequeña de «la pequeña Hannah», yo esperaba encontrar a una mujer enorme cuando aguardaba a «Hannah la mayor» en el aeropuerto Lod de Tel Aviv en 1955, al comienzo de su segunda visita a Israel. Cuál sería mi sorpresa cuando me hallé, con apenas 12 años, frente a una mujer más bien delicada, con una calurosa sonrisa y una voz áspera, fumando un cigarrillo tras otro, una mujer de ojos vivarachos llenos de vitalidad que demostraban una curiosidad no disipada por la edad, una mujer que exudaba una rara combinación de confianza en sí misma y vacilación. Su voz ronca, inconfundible, me causó la impresión más duradera al recitar largos poemas en alemán, sin pararse a recordar las palabras, con una entonación prácticamente acorde con un escenario. Y lo mismo ocurría con los numerosos textos clásicos que citaba de memoria en griego, como si estuviese inmersa en un perpetuo diálogo interior con esos textos. Su rostro, marcado por una ancha frente, quedaba parcialmente oculto por un poco de pelo peinado en contra de su dirección natural, un aspecto despeinado que encajaba muy bien con su voz

reseca. Los continuos movimientos de sus labios intentando ocultar sus bellos, blancos y prominentes dientes, junto con el gesto particular al llevar el cigarrillo hasta su boca, con dedos largos y delicados, también me causaron una gran impresión.



El motivo de su visita en 1955 fue el decimotercer cumpleaños de mi primo, un sobrino de Hannah que, aunque no celebraba un *bar mitzvah*, consideraba ese cumpleaños como algo especial. Uno de los regalos que le hizo la familia fue un saco de dormir acolchado, de color verde oscuro, que él deseaba. Yo me metí en el saco de dormir antes de ir a Jerusalén para entregar el regalo. Cuando Hannah me vio dentro de él, simplemente hizo este comentario: «Ahora eres tan verde como una rana». Y así

fue como adquirí el apodo «*Fröschlein*» («ranita»), con el que se dirigía a mí en casi todas sus cartas, incluso mucho después de haberme convertido en una mujer casada.

Este primer encuentro tuvo un efecto duradero. Inmediatamente me puso bajo su protección, facilitándome muchos libros (la mayoría de ellos escritos en inglés), regalándome un gramófono —en aquel tiempo un gran lujo en Israel— y preocupándose excesivamente por los costes de mi educación. Ella depositó una gran confianza en mis habilidades como conductora, y en sus repetidas visitas a Israel me confiaba la responsabilidad de hacer de chófer por el país.

Cuando visitó Israel tras la publicación en 1963 de su libro sobre el juicio contra Eichmann, las emociones concernientes a su «reportaje sobre la banalidad del mal» eran tan vehementes en el mundo judío en general, y en Israel en particular, que tuvo que permanecer de incógnito. Durante el juicio yo la había acompañado en numerosas ocasiones al Club Menorah en Jerusalén para discutir con ella una gran cantidad de asuntos suscitados por el juicio. De especial significación fue el Día de la Independencia israelí, que tuvo lugar durante el juicio y que pasamos juntas en Jerusalén. En aquel tiempo esta fiesta se celebraba con un entusiasmo considerable, puesto que la organización estatal era aún una experiencia relativamente nueva para los judíos. Era imposible no sentir la relación ambivalente de Hannah con esta ceremonia. Despertaba en ella una primera identificación con el ideal sionista, y al mismo tiempo la devolvía a la contradicción que ella había hecho suya. En otra ocasión, tuve el privilegio de estar presente durante su

encuentro con Uri, un antiguo amigo de su «época sionista». Siendo una joven israelí de 17 años yo era muy consciente del conflicto interno que el encuentro provocaba en ella.

Cuando mi relación con un estudiante gentil alemán, a quien había conocido en la Universidad de Jerusalén, se estrechó y parecía apuntar hacia un eventual matrimonio, Hannah apremió a mis escépticos padres a apoyar el enlace. Ella nos invitó a mí y a mis padres a encontrarnos con su amigo Karl Jaspers en Basilea. Este enorme, impresionante y reflexivo profesor de filosofía, que hablaba lentamente, convertía a todos y cada uno de nosotros en un «público», y trataba de averiguar los motivos de Hannah para llevarnos a nosotros tres a ese encuentro. Nos quedamos con la impresión de que lo había hecho por gratitud hacia Jaspers, que como no judío había respaldado a su esposa judía durante los tiempos oscuros del siglo XX europeo. Quizá con ello pretendía sugerir a mis padres que podían confiar su hija a su futuro yerno… En esta visita a Basilea me encontré con Heinrich Blücher, el segundo marido de Hannah, por primera vez. Nos pareció a nosotros, «parientes pobres del campo», que él ejercía una fuerte influencia sobre su mujer, y que mantenía una notable distancia con nosotros, la familia judía. Su pasado comunista le imposibilitaba congraciarse con nosotros, los judíos, o con el Estado de Israel. Aunque a veces se sumaba a los viajes de su mujer, nunca la acompañó a Israel. Él siempre la esperaba en Atenas. Al mismo tiempo yo era consciente de lo mucho que él animaba y estimulaba —se podría incluso decir que disciplinaba— a Hannah.

Después de mudarme a la República Federal de

Alemania, en diciembre de 1968, me fue posible ver a Hannah cada año con regularidad, bien en Múnich (donde se encontraba con su editor) o en Regensburg, donde nos visitaba, pero con mayor asiduidad en Tegna, una pequeña localidad cerca de Locarno (Suiza), donde todos los años ella permanecía durante tres meses en la misma casa de huéspedes, regida con idiosincrasia. Mi marido y yo la visitábamos allí con regularidad, encontrándonos todos los años con uno u otro de sus amigos, que la estaban visitando al mismo tiempo, y podíamos mantener largos y extensos debates sobre Rudolf Bultmann y otros teólogos, sobre el sionismo y el Estado de Israel, sobre la poesía alemana y su importancia en la era de la posguerra. En el curso de estas discusiones a menudo me encontré en el papel de mediadora entre Hannah y mis padres. Ella frecuentemente repetía las críticas contra Israel corrientes entre muchos izquierdistas en Europa y en Estados Unidos, basadas a menudo en un conocimiento exiguo de la situación, y eso causaba tensiones que era necesario superar, habiendo permanecido tan unidos desde la niñez.

También la visitamos en 1974 en Nueva York. Naturalmente, fue un encuentro importante, pues tuvo lugar en su nueva casa. La vista del río Hudson desde su mesa de trabajo, una clásica mesa europea, estrecha, ornada y elegante, era inspiradora por sí misma. El estudio tras la puerta contigua, con sus paredes enteramente forradas de libros y un retrato de su amigo Heidenreich justo encima de la puerta, obviamente era su refugio del mundo.

Nuestro último encuentro tuvo lugar en 1975. Ella fue a Marbach para examinar y sistematizar los escritos de Karl

Jaspers en el Archivo Literario alemán. Nosotros la visitamos y la escuchamos durante la última velada como si nos estuviese hablando un profeta de la Biblia. Solamente después comprendimos que su detenido resumen de las más diversas experiencias e impresiones había sido un saldo de cuentas. En la mañana del 5 de julio la llevamos a la estación de tren. Ella iba a encontrarse con Heidegger. Al separarnos de ella en el andén yo le susurré una pregunta: «¿Tienes que hacerlo?». La respuesta ha resonado en mis oídos hasta el día de hoy: «*Fröschlein*, algunas cosas son más fuertes que el ser humano».

Como muchos judíos, ella era muy consciente de ser judía sin serlo en el sentido religioso. Ello se hacía evidente por un lado en su muy estrecha relación con su pequeña familia en Israel, y por otro lado en su círculo de amigos en Nueva York, compuesto en su mayor parte por emigrantes judíos. Esta conciencia judía, profundamente arraigada, condicionó sus observaciones políticas e históricas de la realidad de su tiempo. Ella misma describía esta sensación en una carta a Karl Jaspers: «Por lo que concierne a los judíos, históricamente tienes razón en todo cuanto dices. Sin embargo, resulta ser un hecho que muchos judíos, como yo, son completamente independientes del judaísmo en un sentido religioso, sin dejar de ser por ello judíos. Tal vez eso traiga el fin de este pueblo, y no se puede hacer nada al respecto. Lo único que uno puede hacer es luchar por unas condiciones políticas que no hagan imposible su supervivencia».[1]

Muchas personas, incluyendo a sus amigos gentiles en Nueva York, así como, muchos de sus lectores en Europa, nunca fueron capaces de comprender este aspecto central de su identidad. «Estaba sentada hace unos días junto a unos amigos americanos: un profesor de historia, dos famosos periodistas y una novelista; todos ellos no judíos con muchos amigos judíos. Ellos estaban elaborando una lista imaginaria de personas en las que se podía confiar en la lucha por las libertades civiles; de repente uno de ellos dijo: "Es curioso, de todos los judíos solamente Hannah está con nosotros".»[2]

No es un accidente que ella al principio encontrase trabajo exclusivamente en empresas judías. Desde 1941 hasta 1944, trabajó para *Aufbau*, el único periódico semanal judío en lengua alemana de Estados Unidos, que cerró en 2004. Además de su columna regular también publicó allí numerosos artículos. Desde 1944 hasta 1946, fue la jefa de un equipo de investigación para la Conferencia sobre Relaciones Judías.[3] Desde 1946 hasta 1949, trabajó como directora editorial para Schocken Press. Después, tras ocupar muchos puestos como profesora y lectora visitante en diversas instituciones académicas, recibió una plaza como titular en la Universidad de Chicago en 1963.

Su relación con el sionismo

Después de 1933, París se convirtió en el lugar en el que ella estableció un contacto duradero con muchos otros judíos

emigrantes, sobre todo con Walter Benjamin, que siguió siendo su amigo hasta su suicidio en junio de 1940. Muchos refugiados de países de habla no francesa se sintieron generosamente acogidos en París. A raíz de su estancia en París, Arendt confrontó su identidad judía de un modo nuevo. Durante su época en París pasó de la pura teoría a la acción política. Echando la vista atrás, en la entrevista televisada que en 1964 mantuvo con el periodista alemán Günter Gaus, una conversación que desde entonces se ha hecho famosa, ella se describía a sí misma en los siguientes términos: «Pero ahora, pertenecer al judaísmo se había convertido en mi propio problema, y mi propio problema era político. ¡Puramente político! Quería hacer un trabajo práctico, un trabajo única y exclusivamente judío».[4]

Durante su exilio en París fue parte activa de la Organización Sionista. Ella comprendía el sionismo como un modo concreto de combatir el naciente Nacional Socialismo, a saber: como una posibilidad para rescatar a los judíos, sobre todo a los niños y a los jóvenes de Europa, enviándolos a Palestina. Arendt, en consecuencia, acompañó a un grupo de jóvenes judíos a Jerusalén en 1935, considerando que ésa era su contribución activa a la defensa del pueblo judío.

Su relación con el sionismo se hizo ambivalente por primera vez tras emigrar a Estados Unidos. Allí entró en contacto con una comunidad judía grande y diversa, cuyas organizaciones sionistas estaban estructuradas de manera distinta a los grupos sionistas que ella había encontrado en Alemania y en Francia. Contemplando el mundo desde Nueva York, Arendt escribía lo siguiente sobre Europa en

1954:

> En el momento en el que una guerra podría incluso amenazar la supervivencia de los seres humanos sobre la tierra, la alternativa entre la libertad y la muerte pierde su antigua razón de ser. Mientras Europa permanezca dividida, podrá disfrutar del lujo de esquivar los turbulentos problemas del mundo moderno. Podrá continuar comportándose como si la amenaza a nuestra civilización viniese desde el exterior, como si Europa estuviese amenazada por dos poderes extranjeros, América y Rusia, cada uno de ellos igualmente ajeno a ella. Ambas tendencias, el antiamericanismo y la neutralidad, constituyen en cierto modo indicaciones de que Europa no está preparada en este momento para afrontar las consecuencias y los problemas de su propia historia. […] Si Europa estuviese unida, […] dicha ruta de escape se cerraría automáticamente.[5]

Ya en aquel momento Arendt podía escribir sobre Europa como si estuviese anticipando las enormes transformaciones políticas, culturales, económicas, tecnológicas y religiosas que comenzaron tan sólo después de 1989. En cualquier caso, ella pensaba que «les quedaba mucho tiempo por delante»:

> Hace ciento veinte años la imagen que Europa tenía de América era la imagen de la democracia. […] Hoy la imagen de América se denomina modernidad. […] Los problemas centrales del mundo actual son la organización política de la sociedad de masas y la integración política del poder técnico. Debido al potencial destructivo que se haya en estos problemas, Europa ya no tiene la seguridad de que pueda encontrar su camino en el mundo moderno. De este modo, con la excusa de separarse de América, Europa intenta evadir las consecuencias de su propia historia. La imagen de América que existe hoy en Europa quizá no nos aporte mucho sobre la situación real en América o sobre la vida diaria de los ciudadanos americanos, pero si nos sentimos dispuestos a aprender, entonces puede decirnos algo sobre la ansiedad justificada que acongoja a la identidad espiritual europea y sobre los miedos aún más profundos concernientes a su supervivencia física. [6]

Este agudo análisis proporcionó a Arendt un gran reconocimiento. Pero también provocó profundas emociones, sobre todo la del miedo, y ésta es la razón por la que su libro pionero *Los orígenes del totalitarismo* fue rechazado por la izquierda europea (tanto la del Este como la del Oeste) sin haberlo siquiera leído como se merece. Hasta qué punto la izquierda europea estaba atrapada por sus propios prejuicios es algo sobre lo que ha llamado la atención Daniel Cohn-Bendit: «Hannah Arendt no solamente no ha sido reconocida, sino que además ha sido la teórica de la política más ignorada en la República Federal de Alemania. Esto se aplica sobre todo a la izquierda alemana. Como pensadora política, Hannah Arendt encarna todo lo que la izquierda alemana no quería y sigue sin querer escuchar».[7]

Eichmann

No solamente el propio libro, sino también su provocador subtítulo suscitó una crítica vehemente entre los judíos. La ambigüedad de la expresión «la banalidad del mal» puede fácilmente malinterpretarse en el contexto de la *shoah*, incluso aunque Eichmann como persona diese una impresión «banal».

En 1963, Karl Jaspers escribió a Arendt que había oído decir a un amigo mutuo que «Heinrich [Blücher, el segundo marido de Hannah] había inventado la expresión "banalidad del mal", y ahora siento que tú tengas que aguantar los

ataques a causa de su invención».[8] Ursula Ludz, la editora alemana de los escritos de Arendt, atrajo mi atención sobre una contribución a esta discusión realizada por Elisabeth Young-Bruehl, autora de una muy conocida primera biografía de Hannah Arendt publicada en 1982. Young-Bruehl afirma que Arendt escribió una réplica a Jaspers el 29 de diciembre de 1963, que no ha llegado hasta nosotros pero de la que ella pudo copiar algunos extractos. En esa carta se supone que Arendt habría escrito: «El subtítulo no se le ocurrió a Heinrich; hace varios años él hizo el siguiente comentario: el mal es un fenómeno superficial; yo me acordé de ello en Jerusalén, y eso es lo que finalmente me llevó a ese subtítulo».[9]

La controversia mundial desatada por el libro, y en particular las discusiones dentro de la comunidad judía por algunas de sus tesis, llevaron al largo silencio sobre éste en Israel. Hannah Arendt e Israel se hayan en la más complicada de las relaciones. Si bien ella no fue de ningún modo la única que dirigió una mirada crítica hacia las motivaciones políticas subyacentes al juicio contra Eichmann, ella fue quien se llevó la mayor parte de la ira. «En cuanto judía, Hannah Arendt aparecía como peligrosa y problemática porque criticaba desde dentro», ha escrito el historiador Steven Aschheim, de la Universidad Hebrea en Jerusalén. Éste trae a la memoria una carta de Gershom Scholem de 1936, en la que aún alababa a su amiga Arendt como «una gran sionista y una extraordinaria mujer». Aschheim señala con entusiasmo que el tabú en torno a Arendt se ha convertido ahora casi en un culto. Dicho giro de 180 grados tiene que ver en cierta manera con el cambio

generacional: «Hoy en día en Israel se discute sobre Hannah Arendt con la misma sutileza que ella misma pedía en el prólogo al libro sobre Eichmann. En aquel lugar ella tomaba en consideración varios de los defectos del reportaje, escribiendo cautelosamente sobre la "posible banalidad del mal" y anticipando un "conflicto genuino sobre el subtítulo". [...] Hannah Arendt ya no es un tabú, en gran medida debido al creciente pluralismo en la interpretación de la historia».

Cinco años después de que los historiadores Mosche Zimmermann y Oded Heilbronner, de la Universidad de Jerusalén, publicasen una traducción al hebreo del libro *Mein Kampf* (1995), de Hitler, apareció por primera vez el libro, de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* en hebreo (en la editorial Babel), pero solamente gracias a una financiación privada.

. . .

Resulta de una importancia crucial —y me parece que es totalmente relevante— el hecho de que los lúcidos análisis de Hannah Arendt (tanto políticos como filosóficos), así como sus observaciones diversas, no puedan ser reducidos a una «teoría» o a una «doctrina». En esto ella seguía —sin duda inconscientemente— el principio judío de la multiplicidad, el principio de ambos/y frente al principio occidental de o uno/u otro. Al contrario que la mayoría de sus colegas, ella era de la opinión de que un análisis intelectual o científico de los sistemas políticos debe siempre permanecer abierto,

porque los sistemas políticos, como los regímenes políticos, deben siempre ser revaluados en función de una realidad siempre cambiante. Su perspicaz visión de la realidad y su sorprendente coraje para adoptar incluso las posturas más incómodas son la fuente de su perdurable relevancia. Sus juicios acerca de la mayoría de los temas políticos de su tiempo fueron de una naturaleza que se podría denominar como profética, no de predicción.

El reverso de esta postura espiritual resulta obvio: la apertura a condiciones constantemente cambiantes es algo inherentemente contradictorio. Puesto que ni una ideología ni un sistema cerrado de pensamiento pueden proporcionar el marco adecuado, entonces los juicios sobre fenómenos comparables pueden contradecirse en momentos distintos. A muchos de sus lectores esto les parece una falta de coherencia. A mí, en cambio, me parece el marco de inspiración ética que el milenario arte judío de la supervivencia ha creado.

Quedo así agradecida a mi tía, «Hannah la mayor», por su labor de guía hacia una apertura de pensamiento que constantemente intenta aprehender una realidad cambiante. Me parece que ésta es una gratitud que comparto con muchos de sus admiradores en todo el mundo.

El 4 de diciembre de 1975, habiendo apenas cumplido 69 años, Hannah Arendt sufrió un segundo ataque al corazón en Nueva York. Las palabras que en una ocasión escribió sobre Rahel Varnhagen, «una mujer judía alemana en la era romántica», convienen también a ella: «[Ella] siguió siendo una mujer judía y una paria. Solamente porque se aferró a ambas identidades pudo encontrar un lugar en la historia de

la humanidad europea».[10]

Agradecimientos

La primera y mayor deuda de gratitud por este volumen es con Lotte Kohler, que aúna el ser la mejor amiga viva de Hannah Arendt y la única persona que conozco en la que se puede confiar para descifrar la elegante, aunque a menudo desconcertante, letra de Arendt. Los manuscritos de los textos previamente no publicados e incluidos aquí, especialmente los redactados en Alemania y en Francia durante la década de 1930, están repletos de importantes, y a veces cruciales, anotaciones y comentarios escritos a mano que, sin la ayuda de la señora Kohler, nunca habrían visto la luz del día. En las circunstancias más difíciles, la generosidad de espíritu y de tiempo de Lotter Kohler no tiene paralelo en mi propia experiencia, y quisiera añadir que nuestra amistad de muchos años ha sido uno de los mayores privilegios de mi vida.

Edna Brocke, tal vez el pariente favorito de Hannah Arendt, ha proporcionado un apoyo moral incondicional, así como un considerable apoyo económico, a la realización de este volumen. La doctora Brocke, directora de la Alte Synagoge en Essen —que ya no es un lugar de culto, sino

una de las instituciones culturales judías más distinguidas de Alemania— ha contribuido también con un posfacio a *Escritos judíos.* Allí recuerda con gracia y con emoción a su famosa tía, desde la época en que la conoció por primera vez en Israel siendo una niña hasta poco antes de su muerte, y ofrece una perspectiva personal de la vida y del pensamiento de Arendt como judía. Es un placer aprovechar esta oportunidad para expresar mi agradecimiento a Edna Brocke, a quien he conocido y admirado durante más de treinta años.

Dore Ashton, Antonia Grunenberg, Ursula Ludz y Elisabeth Young-Bruehl —quienes también son viejas y queridas amigas— han robado tiempo a su actual labor docente y de escritura, y a sus diversos compromisos, para discutir la variedad de temas históricos, políticos y filosóficos que surgen en estos escritos sobre temas judíos. La conversación con ellas ha arrojado luz sobre los oscuros y procelosos tiempos que estos escritos representan, y mi gratitud hacia ellas por haber podido hacerlo no tiene límites. Varios estudiosos han escrito sobre Hannah Arendt desde un punto de vista específicamente judío. Entre ellos quiero destacar cuatro, cuyos libros han influido e informado mi propia comprensión de la experiencia judía de Arendt: Dagmar Barnouw (*Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*); Richard J. Bernstein (*Hannah Arendt and the Jewish Question*); Martine Leibovici (*Hannah Arendt, une Juive: Expérience, politique et histoire* y *Hannah Arendt et la traditon juive: Le Judaïsme à l'épreuve de la sécularisation*); e Idith Zertal (*Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*).

Quede aquí reconocido con gratitud el buen trabajo de los traductores de las muchas páginas de este volumen, principalmente John Woods, pero también James McFarland, quien vino al rescate cuando más se necesitaba su ayuda, y, en un caso, Susanna Young-ah Gottlieb, todos ellos transformaron el espléndidamente complejo alemán de Arendt en una resplandeciente prosa inglesa; y Catherine Temerson, quien abordó la inusual tarea de traducir el francés de Arendt. Los artículos en francés, así como el artículo en alemán sobre el proceso Gustloff, todos ellos pertenecientes a la década de 1930, no se encuentran entre los documentos de Arendt en la Biblioteca del Congreso. Fueron hallados en archivos en Francia, y quiero dar las gracias a Michelle de Brudny, así como a Katrin Tenenbaum, por su generosa ayuda para localizarlos. Mi agradecimiento se extiende a Jessica Reifer por su concienzuda y diligente asistencia durante la preparación de los *Escritos judíos.* Finalmente, me hallo una vez más lleno de respeto hacia Daniel Frank, director editorial de Pantheon Books, cuyo juicio, ánimo y paciencia han guiado este trabajo, largo, penoso, pero en último término gratificante, desde el comienzo hasta el final; y quiero dar las gracias al asistente de Dan, Fran Bigman, por su constante disposición a ayudar.

—JK

Numerosos profesores, colegas y amigos han realizado contribuciones clave a mi estudio de Hannah Arendt a lo

largo de los años. Supe de Arendt por primera vez cuando estudiaba la historia judía y el Holocausto con Steven Aschheim y Zeev Mankowitz, ahora en la Universidad Hebrea. Mi amigo Larry Fenster me sugirió a Arendt como tema para mi tesis de fin de estudios de la Universidad de California en Santa Cruz. J. Peter Euben y David Biale, mis directores de tesis, apoyaron mi investigación sobre los intereses judíos de Arendt, y David siguió guiándome durante mi doctorado sobre historia y cultura judía. Además de ser mi mentor en mi docencia y mi escritura sobre estudios judíos, Murray Baumgarten rápidamente reconoció la importancia de los escritos sobre temas judíos de Arendt y apoyó mis esfuerzos para volver a publicarlos una vez que *The Jew as Pariah* quedó descatalogado. Mi coeditor, Jerome Kohn, y nuestro editor, Dan Frank, de Pantheon Books, merecen un reconocimiento especial por su dedicación a este proyecto, que ha llevado muchos años para llegar a feliz término. Por encima de todo, espero que mi hija Kalia (ahora recién ingresada en Bard College, por feliz coincidencia el lugar del último descanso de Hannah Arendt y Heinrich Blücher, y donde se halla la biblioteca de Arendt) y otros de su generación encuentren en el contenido de este libro no solamente un testimonio sobre el pasado, sino además una fuente de inspiración para el futuro.

—RF

Notas

[1] H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pág. 208 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 231). En una nota a pie de página añade: «Éste es el significado» de la frase de Dante *Nihil igitur agit nisi talens existens quale patiens fieri debet*, que, «aunque bastante clara y sencilla en el original latino, se resiste a ser traducida». Este procedimiento lingüístico, empleado con regularidad, es uno de los modos por cuyo medio Arendt hace presente el pasado.

[2] H. Arendt, *The Human Condition*, pág. 315 (trad. cast.: pág. 340).

[3] Véase H. Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, Viking, 1968, pág. 14 (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pág. 20).

[4] Una traducción al inglés de *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* se publicó, veintiún años después de la muerte de Arendt, con el título bastante cinematográfico de *Love and St. Augustine*, Chicago, University of Chicago Press, 1996 (trad. cast.: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001).

[5] Arendt habla con franqueza sobre su infancia en «'What Remains? The Language Remains': A Conversation with Günter Gaus», en J. Kohn (ed.), *Essays in Understanding 1930-1954*, Nueva York, Schocken Books, 2005, págs. 6-8 (trad. cast.: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, págs. 17-40)

[6] H. Arendt, *The Human Condition*, pág. 25 y n. 8 (trad. cast.: pág. 39).

[7] Véase el primer parágrafo del ensayo de Kant, «Contestación a la pregunta: "¿Qué es la Ilustración?"» (trad. cast.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 83).

[8] «Hannah Arendt on Hannah Arendt», en M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's, 1979, pág. 303 (trad. cast.: «Hannah Arendt sobre Hannah Arendt», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 139).

[9] Esto último rara vez ha sido reconocido por los filósofos; sin embargo, fue el pensamiento de Sócrates lo que le condujo a sus aporías, el de Kant el que le puso

frente a las antinomias de la razón pura, y el de Arendt lo que le llevó a enfrentarse cara a cara con un mal «que desafía al pensamiento».

[10] H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. I, *Thinking*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pág. 43 (trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 67).

[11] U. Ludy (ed.), *Hannah Arendt-Martin Heidegger Briefe 1925-1975*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2002, págs. 25, 31 (trad. cast.: *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, págs. 26, 31). Las palabras de Arendt están tomadas de una especie de parábola que ella escribió para Heidegger con el título de «Sombras», donde se refiere a sí misma en tercera persona.

[12] En 1969, Heidegger escribía a Arendt: «Tú más que nadie has palpado el íntimo movimiento de mi pensamiento y de mi trabajo como profesor»; *Hannah Arendt-Martin Heidegger Briefe*, pág. 193 (trad. cast.: pág. 181). En 1949, Arendt escribía a Karl Jaspers: «Lo que tú llamas impureza yo lo llamaría falta de carácter, pero en el sentido de que [Heidegger] literalmente no tiene ninguno y ciertamente no uno especialmente malo. Al mismo tiempo, él vive en las profundidades y lo hace con una pasión que no se puede olvidar fácilmente»; L. Kohler y H. Saner (comps.), *Correspondence, Hannah Arendt-Karl Jaspers, 1926-1969*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pág. 142.

[13] H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, J. Springer, 1929, pág. 68, n. 2 (trad. cast.: pág. 130, n. 1): «Wie kann ich als ein Gott Ergriffener und von der Welt Abgetrennter dennoch in der Welt leben?». Arendt señaló en cierta ocasión durante una conversación que si Heidegger escribiese alguna vez una teología, la palabra «ser» no aparecería en ella.

[14] En último término con Heinrich Blücher, a quien Arendt conoció en París en 1936, con quien se casó en 1940 y con quien vivió hasta la muerte de éste en 1970. A él le escribió (haciendo una referencia no demasiado velada a Heidegger): «Siempre supe [...] que solamente puedo existir verdaderamente en el amor, [que] es la razón de que *tuviese tanto miedo de poder perderme* [...] Todavía me parece increíble que haya conseguido alcanzar ambas cosas, el "amor de mi vida" y la unidad conmigo misma. Y, con todo, solamente tengo una cosa cuando tengo la otra»; Lotte Kohler (ed.), *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, Nueva York, Harcourt, 2000, págs. 40-41; las cursivas son mías.

[15] Su biografía *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (trad. cast.: *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000), toda la primera parte y muchas otras secciones de *The Origins of Totalitarianism* (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999) y muchos otros escritos relevantes, de los que todos aquellos que ya han sido publicados no se han incluido aquí. Tampoco se han incluido ciertos documentos del archivo Arendt, incluyendo un

temprano ensayo sobre Adam Müller, una figura que difícilmente resultará conocida a los lectores angloparlantes contemporáneos, cierto número de reseñas de libros y algunas notas bastante someras para las discusiones con los estudiantes universitarios acerca de la «controversia» sobre Eichmann, que podrían con todo mostrar interés para estudiosos e investigadores. Muchas de las cartas de Arendt que tienen que ver con temas judíos han sido ya publicadas en los siete volúmenes de su correspondencia privada, y muchas otras cartas parecidas aparecerán en la próxima publicación de su correspondencia general.

[16] La figura del «judío errante» es el símbolo tradicional de la diáspora judía «Un pueblo sin tierra en busca de una tierra sin pueblo», que, según apunta Arendt, solamente podría encontrarse «en la Luna» o en un «cuento de hadas».

[17] El progreso, tal y como diría Kant, desde una «época de ilustración» hacia una «época ilustrada». Véase «Contestación a la pregunta: "¿Qué es la Ilustración?"».

[18] La Ley de los Estados de las Provincias de 1823 restringía el derecho al voto a aquellos «en comunión con una iglesia cristiana». Los derechos civiles de los judíos alemanes fueron finalmente reconocidos por la ley en 1869.

[19] Arendt siguió siendo apátrida durante dieciocho años, desde 1933, el año que dejó Alemania, hasta 1951, cuando se convirtió en ciudadana de Estados Unidos.

[20] Las fases de las que hablo son fases de experiencia, y no cronológicas. Arendt ya había realizado su investigación sobre la asimilación judía durante muchos años, y su estudio sobre la vida de Rahel Varnhagen —que, salvo el último capítulo, o los dos últimos capítulos, fue escrito antes de abandonar Alemania— es el resultado de esa investigación, incluyendo la importante distinción entre judíos «parias» y judíos «advenedizos». El extenso comentario de esa distinción en la «Introducción» de mi coeditor Ron Feldman me exime de la necesidad de hacerlo yo aquí. Lo que me interesa es el sentido de frustración de Arendt con respecto a su estudio sobre Rahel tras su llegada a París: su «crítica de la asimilación», dijo, había sido «políticamente ingenua» y «apenas tenía nada que ver con [...] un genuino antisemitismo político»; véase *Correspondence, Hannah Arendt-Karl Jaspers*, pág. 197.

[21] Algunas de esas consecuencias fueron no tanto previstas como imaginadas por Franz Kafka, como elementos ya presentes en su propia sociedad. Véase «La tradición oculta» en este volumen, y en particular el análisis de Arendt del libro *El castillo*, de Kafka, del que está tomada la siguiente cita.

[22] *Within Four Walls*, págs. 20-21. La cita dentro de la cita, que aparece también en «La Ilustración y la cuestión judía», es de J. G. Herder.

[23] H. Arendt, *Essays in Understanding*, pág. 12 (trad. cast.: pág. 29).

[24] *Within Four Walls*, págs. 16-17.

[25] *Op. cit.*, págs. 15, 19.

[26] La opinión históricamente informada de Arendt debe, sin embargo, distinguirse tajantemente de la de otros pensadores alemanes judíos del siglo XX, incluyendo a Franz Rosenzweig, Leo Strauss y Gershom Scholem. Este último, tal

y como escribía a Arendt en 1946, creía en la «“eternidad” del antisemitismo»; el «nuevo pensamiento» de Rosenzweig es antipolítico: «La tarea de la vida judía es la de anunciar la paz a las naciones, no mediante la acción sino mediante la inacción» (Peter Eli Gordon); y Strauss localizaba, sin pretender resolverlo, «el problema teológico-político» inherente al judaísmo. Véase el trabajo de Gordon, de próxima publicación, «The Concept of the Unpolitical: Critical Reflections on the Theological-Political Problem in German-Jewish Thought», leído en Berlín en un congreso con motivo del centenario de Arendt, 5-7 de octubre, 2006.

[27] En la presentación de estos escritos han prevalecido en ocasiones las consideraciones de contenido sobre el orden cronológico.

[28] Estoy agradecido a Jessica R. Restaino, quien en una carta empleó parte de la terminología de esta frase.

[29] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking, 1963, pág. 30 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, pág. 52); las cursivas son mías.

[30] Éste es el poder al que se refiere Jaspers cuando escribe a Arendt, con bastante anterioridad al juicio, que incluso si eso que ella ha «captado» fuese puesto «en una estructura lógica simple y fácil de enseñar, aun así uno tendría que regresar a la fuente en ti para participar de ese poder que permite ver a los demás»; *Correspondence, Hannah Arendt-Karl Jaspers*, pág. 274.

[31] Arendt estaba de acuerdo con el tribunal en que Eichmann debía ser ahorcado, pero no con el criterio tradicional de su juicio, basado en su intención de hacer el mal o de haber actuado a partir de «móviles perversos». El juicio de Arendt dice que, puesto que Eichmann no *deseaba* «compartir la tierra» con todos los seres humanos, «no ha de pedírsele a ningún otro ser humano que comparta la tierra» con él, siendo ésta la única razón por la que debe ser ejecutado. El juicio completo de Arendt aparece en *Eichmann in Jerusalem*, págs. 277-279 (trad. cast.: págs. 419-421).

[32] No estoy sugiriendo que los palestinos sean «víctimas inocentes», sino que carecían y aún carecen del poder de un Estado para arreglar los conflictos políticamente, poder que el Estado de Israel tenía y tiene.

[33] Por ejemplo, en «Some Questions of Moral Philosophy» (1965-1966) y «Thinking and Moral Considerations» (1971), ambos recogidos en J. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, págs. 49-146 y 159-189 respectivamente (trad. cast.: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, págs. 75-150 y 161-184); y a lo largo de su obra póstuma *The Life of the Mind* (trad. cast.: *La vida del espíritu,* Barcelona, Paidós, 2002).

[34] H. Arendt, *The Human Condition*, pág. 246 (trad. cast.: pág. 265).

[35] H. Arendt, *Between Past and Future*, pág. 146 (trad. cast.: pág. 158).

[36] H. Arendt, *The Promise of Politics*, J. Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2005, pág. 108.

[37] Véase *Responsibility and Judgment*, págs. 12-14 (trad. cast.: págs. 44-46).

[1] El lector en lengua hispana encontrará, sin duda, un tanto chocante esta

distinción. Ello se debe a que en castellano no existe más que una versión de estos términos, «antisemitismo» y «antisemita», que es la que nosotros hemos empleado para verter «antisemitism» y «antisemitic», respectivamente. El autor de esta observación está, sin embargo, en lo correcto al señalar que en inglés resultan de uso más común las formas «anti-Semitism» y «anti-Semitic», que nosotros hemos traducido, con toda literalidad, por «anti-Semitismo» y «anti-Semita». La razón por la que se prefiere el uso de la primera versión de estos vocablos sobre la segunda se explica a continuación. (*N. del t.*)

[2] Hay trad. cast.: *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, 2005, págs. 153-166.

[3] El título original del libro de Zweig es *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch, 1981 (trad. cast.: *El mundo de ayer: recuerdos de un europeo*, Barcelona, El Acantilado, 2001). (*N. del t.*)

[1] «Nosotros, los refugiados», véase pág. 274 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, págs. 14-15).

[2] La edición de primavera de 1977 de *Social Research* fue dedicada en exclusiva a Hannah Arendt, pero ninguno de los eminentes autores que contribuyeron con sus artículos hizo mención de sus escritos sobre temas judíos.

[3] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, edición a cargo de J. Kohn, Nueva York, Schocken Books, 2004, pág. 76 (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974).

[4] «La tradición oculta», pág. 275 (trad. cast.: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 49).

[5] *Op. cit.*, pág. 276 (trad. cast.: pág. 50).

[6] «Las enseñanzas de la historia», pág. 314 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 38).

[7] «Eichmann en Jerusalén», pág. 470 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 149).

[8] *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 99.

[9] «Las enseñanzas de la historia», pág. 314 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 38).

[10] *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 14.

[11] *Op. cit.*, pág. 17.

[12] «El Estado judío: cincuenta años después», págs. 377-378 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 64).

[13] «Una revisión de la historia judía», pág. 306 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 27).

[14] «El Estado judío, cincuenta años después», pág. 378 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 65).

[15] «Una revisión de la historia judía», pág. 311 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 33). Aquellos lectores que tengan familiaridad con el resto de la obra de Arendt notarán la afinidad entre esta explicación y su análisis de la ruptura de la tradición en la época moderna, ofrecido en *Between Past and Future*

(Nueva York, Penguin Books, 2006) (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996), particularmente los ensayos «La tradición y la época moderna» y «¿Qué es la autoridad?».

[16] *Op. cit*, pág. 311 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 33).

[17] «El Estado judío: cincuenta años después», pág. 378 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 65).

[18] *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 29.

[19] *Op. cit.*, págs. 37-38.

[20] *Op. cit.*, pág. 37.

[21] *Op. cit.*, pág. 38.

[22] *Op. cit.*, págs. 35-36.

[23] *Op. cit.*, pág. 71.

[24] «Los judíos en el mundo de ayer», pág. 325 (trad. cast.: *La tradición oculta*, pág. 85)

[25] *The Origins of Totalitarianism*, pág. 72.

[26] *Op. cit.*, pág. 88.

[27] «Nosotros, los refugiados», pág. 274 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 14).

[28] «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing», en *Men in Dark Times*, Londres, Cape, 1970, pág. 13 (trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 23).

[29] *Op. cit.*, pág. 14 (trad. cast.: pág. 24).

[30] *Op. cit.*, pág. 13 (trad. cast.: pág. 23).

[31] *The Origins of Totalitarianism*, pág. 110.

[32] *Op. cit.*, pág. 151.

[33] *Op. cit.*, pág. 73.

[34] *Op. cit.*, pág. 309n.

[35] *Op. cit.*, pág. 26.

[36] *Op. cit.*, pág. 155.

[37] «Los judíos en el mundo de ayer», pág. 328 (trad. cast.: *La tradición oculta* pág. 88).

[38] «El Estado judío, cincuenta años después», pág. 377 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 64).

[39] *Op. cit.*, pág 377 (trad. cast.: pág 64).

[40] *Op. cit.*, pág. 377

[41] *Op. cit.*, pág 378 (trad. cast.: págs. 65-66).

[42] «El sionismo, una retrospectiva», pág. 358 (trad. cast.: *La tradición oculta*, pág. 149).

[43] *Op. cit.*, pág. 363 (trad. cast.: pág. 155).

[44] «El Estado judío, cincuenta años después», pág. 383 (trad. cast.: *Una revisión*

de la historia judía, pág. 71).

[45] «El sionismo, una retrospectiva», pág. 363 (trad. cast.: *La tradición oculta*, pág. 155).

[46] Debiera recordarse que «política» y «pensamiento político» tienen significados especiales e implicaciones inusuales para Hannah Arendt. Éstas están implícitas a lo largo de toda su obra, pero son puestas de manifiesto de manera particular en *Between Past and Future* (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996) y *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993).

[47] «La tradición oculta», pág. 283 (trad. cast.: *La tradición oculta*, pág. 58).

[48] «Nosotros, los refugiados», pág. 274 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 15).

[49] Bernard Lazare, *Job's Dungheap*, Nueva York, Schocken Books, 1948, pág. 10.

[50] «El Estado judío, cincuenta años después», pág. 381 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 69).

[51] «Herzl y Lazare», pág. 339 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 56).

[52] «La tradición oculta», pág. 284 (trad. cast.: *La tradición oculta*, pág. 59).

[53] *Op. cit.*, pág. 284.

[54] *Op. cit.*, pág. 284.

[55] *Op. cit.*, págs. 284-285 (trad. cast.: *La tradición oculta*, págs. 59-60).

[56] «Salvar la patria judía», pág. 401 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 93).

[57] Como un presagio de la controversia sobre *Eichmann en Jerusalén*, la defensa continuada que Arendt y el Ihud hacían del binacionalismo fue duramente condenada por la clase dirigente del sionismo oficial: «Cualquier programa que rechace estos principios fundamentales [El Programa Biltmore, que llamaba a la creación de una entidad política judía soberana], tales como los propuestos por el Ihud o cualquier otro grupo, resulta inaceptable para la Organización Sionista de América y la Hadassah, la Organización de Mujeres Sionistas de América». (Esco Foundation for Palestine, Inc., *Palestine, a Study of Jewish, Arab, and British Policies*, 2 vols., New Haven, Yale University Press, 1947, pág. 1.087).

Arendt respondió a esta crítica en «Sobre la "colaboración"», pág. 414 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 133).

[58] «El Estado judío, cincuenta años después», pág. 386 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 75).

[59] *Op. cit.*, pág. 386.

[60] *Op. cit.*, págs. 386-387 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 76). Para Arendt hay una diferencia importante entre ideología y política: «Una ideología difiere de una simple opinión [política] en que afirma poseer o bien la clave de la historia o bien la solución a todos los "enigmas del universo", o el íntimo conocimiento de ocultas leyes universales que supuestamente gobiernan a

la naturaleza y al hombre» (*The Origins of Totalitarianism*, pág. 211). La ideología, con su certeza, es el patrón de pensamiento característico del totalitarismo, mientras que el «sentido común», con sus elementos de duda y de opinión, caracteriza a un espacio político verdaderamente libre.

[61] «Salvar la patria judía», pág. 397 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 89).

[62] *Op. cit.*, pág. 394 (trad. cast.: pág. 86 HJ).

[63] «La tradición oculta», pág. 297 (trad. cast.: *La tradición oculta*, pág. 74). La relación entre «fabricación» y «mundo» constituye un importante, aunque complejo, punto en la teoría política de Arendt. El lector interesado debería consultar *La condición humana*, especialmente los capítulos sobre «Trabajo» y «Acción».

[64] «¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?», pág. 435 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 111).

[65] *Op. cit.*, pág. 436 (trad. cast., pág. 112). El contraste entre la naturaleza y su necesidad, por un lado, y el artificio y su libertad, por otro lado, es tratado en profundidad en *La condición humana.*

[66] *Op. cit.*, pág. 435 (trad. cast., pág. 110).

[67] *Op. cit.*, pág. 435.

[68] *Op. cit.*, pág. 427 (trad. cast., pág. 100).

[69] *Op. cit.*, pág. 430 (trad. cast., pág. 104). La importancia fundamental para la política del pensamiento representativo, la habilidad para ver las cosas desde el punto de vista de otra persona, es discutida por Arendt en «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro.*

[70] *Op. cit.*, pág. 427 (trad. cast., pág. 101).

[71] *Op. cit.* (trad. cast., pág 100).

[72] «Salvar la patria judía», págs. 394-395 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 86).

[73] *Op. cit.*, pág. 396 (trad. cast., pág. 88).

[74] *Op. cit.*, pág. 396 (trad. cast., pág. 88).

[75] «¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?», pág. 450 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 130).

[76] *Op. cit.*, pág. 450 (trad. cast., pág. 130).

[77] *Op. cit.*, págs. 449-450 (trad. cast., pág. 130).

[78] «Nosotros, los refugiados», pág. 274 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, 15).

[79] *The Human Condition*, pág. 254 (trad. cast.: *La condición humana*, pág. 283). Otros ejemplos del cambio de enfoque en los análisis de Marx que Arendt introduce son:

a) Marx creía que el establecimiento del sistema de Estado-nación era el resultado del surgimiento de la burguesía, y que el imperialismo era el desarrollo

lógico de la expansión del capital. Aunque es cierto que Arendt coincide en que el imperialismo fue el resultado del crecimiento de capitales y de la entrada de la burguesía en la política, ella sostiene que dicha entrada únicamente tuvo lugar a mediados del siglo XIX, ocasionando el imperialismo que destruiría el Estado-nación.

b) Arendt sigue en general los análisis de Marx en su discusión acerca de la separación del pueblo y de la tierra y el desarrollo de la sociedad moderna en cuanto sociedad de trabajadores «libres» de las viejas «ataduras» a la tierra y con la comunidad. Para Marx, el producto característico de la sociedad moderna es el proletariado, y es esta clase de trabajadores asalariados, sobre la que se sostiene el modo capitalista de producción, la que constituye la vanguardia que ha de hacer historia. Arendt piensa que el resultado relevante de la sociedad de trabajadores es la creación de lo que Marx denomina *lumpenproletariat*, concepto que ella amplía para incluir a los elementos *déclassé* de todas las clases que terminan por formar el populacho, pues fue ese populacho el que preparó el camino para los movimientos de masas y el totalitarismo.

Estimo, de hecho, que la concepción que tiene Arendt sobre la importancia de la acción política y su noción tanto de la acción como de la libertad, que es la *raison d'être* de la política, están en realidad mucho más cerca de las ideas de Marx de lo que ella misma creía. Pero todo esto depende de cuál de las muchas interpretaciones de Marx se toma por la acertada.

[80] Karl Marx, «On the Jewish Question», Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1972, pág. 47 (trad. cast.: *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004).

[81] *Op. cit.*, págs. 47-50 y sigs.

[82] La filosofía de la historia de Arendt, incluyendo su crítica de la historiografía marxista, encuentra su expresión más completa en el ensayo «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro*.

[83] «Las enseñanzas de la historia», pág. 314 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 38). La actitud de Arendt hacia la historia guarda una cierta afinidad con la de su amigo Walter Benjamin, tal y como se expresa en su «Tesis sobre la filosofía de la historia», que él entregó a Hannah Arendt para su custodia poco antes de su muerte en 1940. «*Pensar* implica no solamente el flujo de pensamientos, sino también su detención. Allí donde el pensamiento se detiene de pronto en una configuración preñada de tensiones otorga a esa configuración un choque, en virtud del cual se *cristaliza* en una mónada»: Walter Benjamin, *Illuminations*, Nueva York, Shocken Books, 1969, págs. 262-263 (trad. cast.: *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, pág. 190); las cursivas son mías. Por comparación, el proyecto intelectual general de Arendt se expresa quizá del modo más sucinto en *La condición humana* (pág. 5), donde afirma que su propósito «no es nada más que *pensar* en lo que hacemos» (cursivas mías). Siendo este el caso, resulta particularmente relevante que en su respuesta a una crítica a *Los orígenes del totalitarismo* ella afirme que: «No he escrito una historia del totalitarismo, sino un análisis en términos históricos […] El libro, por tanto, no

trata realmente de los «orígenes» del totalitarismo —tal y como su título erróneamente enuncia—, sino que da una explicación histórica de los elementos que *cristalizaron* bajo la forma de totalitarismo»; «Una réplica a Eric Voegelin», en J. Kohn (ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Schocken Books, 2005, pág. 403 (trad. cast.: *Ensayos de comprensión*, págs. 484-485); las cursivas son mías.

[84] *The Human Condition*, pág. 253 (trad. cast.: *La condición humana*, pág. 282).

[85] «Nosotros, los refugiados», pág. 274 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 15).

[86] *The Human Condition*, pág. 41 (trad. cast.: *La condición humana*, pág. 52).

[87] *The Origins of Totalitarianism*, pág. 89.

[88] *Op. cit.*, pág. 89.

[89] *Op. cit.*, pág. 88.

[90] *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974, pág. 9 (trad. cast.: *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, pág. 29).

[91] *Op. cit.*, pág. 9. Creo que es a partir de esta experiencia de los judíos asimilados, en particular Rahel Varnhagen y Franz Kafka, que Arendt obtuvo su concepción del fenómeno que más tarde iba a describir como «la subjetivización de la filosofía moderna», que retiró «el punto de Arquímedes» del mundo para ponerlo en la mente del ser humano. Véase especialmente el capítulo titulado «La *Vita Activa* y la época moderna», en *La condición humana.*

[92] «Las enseñanzas de la historia», pág. 315 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 39).

[93] *The Origins of Totalitarianism*, pág. 448.

[94] *Op. cit.*, pág. 381.

[95] *Op. cit.*, pág. 381.

[96] *Op. cit.*, pág. 565.

[97] *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, pág. 227 (trad. cast.: *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, pág. 295).

[98] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin Books, 2006, pág. 125 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, pág. 190).

[99] Gershom Scholem, «Exchange», en *The Jew as Pariah*, pág. 243 (trad. cast.: «Eichmann en Jerusalén», en *Una revisión de la historia judía*, pág. 141).

[100] *Eichmann in Jerusalem*, pág. 287 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, pág. 434).

[101] «El formidable Doctor Robinson», pág. 497 (trad. cast.: *Una revisión de la historia judía*, pág. 162).

[102] *Eichmann in Jerusalem*, págs. 268-269 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, págs. 405-406).

[103] *Op. cit.*, pág. 263 (trad. cast.: pág. 397).

[104] Por ejemplo, Arendt rara vez analiza la historia de los judíos en Europa del Este, e ignora los intentos por parte de socialistas sionistas y no sionistas por organizar a los judíos como «un gran movimiento revolucionario». En su teoría política ella estetiza y esteriliza la política hasta tal punto que uno a veces se pregunta cuál es el contenido exacto de la «acción política». De manera similar, su crítica a Marx no siempre se basa en una representación apropiada de sus planteamientos. Y, por supuesto, la exactitud de los hechos históricos sobre los que fundamenta su interpretación de la historia ha sido ampliamente cuestionada, del modo más notable en el caso de *Eichmann en Jerusalén*.

[105] *Essays in Understanding*, págs. 11-12 (trad. cast.: *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, 2005, págs. 28-29).

[106] Véase, por ejemplo, Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001; trabajos leídos en el congreso de 1997 con el mismo nombre.

[107] *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, pág. 3 (trad. cast.: *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, pág. 21).

[1] *Theologische Streitschriften. Eine Duplik.*

[2] Véase *Zur Geschichte der Literatur. Aus dem 4. Beitrage. Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend.*

[3] Véase *Theolog. Streitschriften. Eine Duplik.*

[4] Lessing, *Theolog. Streitschriften. Anti-Goeze*, IX.

[5] *Jerusalem.*

[6] Correspondencia con el príncipe heredero de Braunschweig-Wolfenbüttel, 1776.

[7] Mendelssohn a Bonnet, 1770. Véase *Moses Mendelssohns Ges. Schriften*, vol. VII, págs. LXXXII y sigs.

[8] Dohm, *op. cit.*, I, pág. 45; II, pág. 8: «Que los judíos son hombres como todos los demás; que por tanto han de ser tratados como los demás; que su degeneración y su corrupción se debe únicamente a la bárbara opresión que han sufrido por prejuicios religiosos; que sólo el proceder contrario, un proceder acorde con la sana razón y la humanidad, puede hacer de ellos personas y ciudadanos mejores; [...] todo esto son verdades tan simples y evidentes que comprenderlas correctamente es prácticamente lo mismo que estar de acuerdo con ellas».

[9] Véase Friedländer, *Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter*, págs. 30 y sigs.

[10] *Ibid.*, pág. 39: «Probablemente, lo mejor que ha podido pasar a los judíos es haber superado paulatinamente su nostalgia del Mesías y de Jerusalén, esperanza que la razón abandona por considerarla una quimera. Ciertamente, es posible que quienes se encierran en sus celdas o quienes se han alejado de los asuntos de este mundo todavía alberguen en su alma deseos como éstos; pero la mayoría de los judíos, al menos en Alemania, Holanda y Francia, ya no alimentan esta idea, que sin duda acabará desapareciendo totalmente».

[11] Schleiermacher, *Briefe, bei Gelegenheit… des Sendschreibens*, 1779. *Werke*, I, vol. 5, págs. 6 y sigs.

[12] *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, I, 9ª parte, Libro I.2 (trad. cast.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959).

[13] *Auch eine Philosophie…* (trad. cast.: *Otra Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*, en *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982).

[14] *Erläuterungen zum Neuen Testament*, I, Libro III.

[15] *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 2ª parte, carta nº 26.

[16] *Ideen…*, I, 7ª parte, *Zusätze zu der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts.* 5.

[17] *Ideen…*, III, 12ª parte, Libro III, *Ebräer.* «Así pues, no me avergüenzo de basarme en la historia de los hebreos tal como ellos mismos la cuentan.»

[18] *Ibid.*, «Los judíos se dispersan por todas las naciones del mundo romano y con esta dispersión comienza su influencia en la humanidad, una influencia que difícilmente habría sido tan grande de haber permanecido en su propio país».

[19] *Die Denkmale der Vorwelt*, 1ª parte.

[20] *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, carta nº 4.

[21] Adrastea: «Pero en qué medida esta Ley, así como las formas de vida y de pensamiento que se derivan de ella, es apropiada en *nuestro Estado*, esto ya no es una simple cuestión religiosa, un asunto de opinión y de fe, sino una auténtica *cuestión de Estado*».

[22] Véase *Ideen…*, III, 12ª parte, Libro VI, *Weitere Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte.*

[23] «Bajo los tormentos sufridos por este pueblo durante siglos, ¿qué otro pueblo hubiese sido capaz de mantenerse en el grado de cultura en el que lo ha situado su trascendental Libro de los Libros, la recopilación de sus Santas Escrituras, así como su aritmética y su literatura? La necesidad y su laboriosidad le han proporcionado una agudeza que sólo a un ciego puede pasarle desapercibida.»

[24] W. y C. von Humboldt, *Briefwechsel*, vol. 4, nº 236, pág. 462.

[25] Algo que sólo ha comprendido la «Sociedad cultural y científica judía» bajo la égida de Leopold Zunz.

[1] Texto de la ley tal y como está firmado por Guillermo I y Bismarck, citado por Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* (Historia de los judíos en Rusia y Polonia), vol. 9, pág. 340 (trad. cast.: *La historia contemporánea del pueblo judío: la época de la primera reacción y de la segunda emancipación (1815-1881)*, Buenos Aires, S. Sigal, 1951).

[2] A comienzos del siglo XIX, «semítico» e «indo-germánico», tal y como eran empleados por Schlegel y Eichhorn, eran términos puramente lingüísticos. Fueron empleados por primera vez como términos antropológicos y étnicos por Christian Lassen en su *Indische Altertumskunde* [La India antigua] (1847). Lassen caracteriza a los pueblos indo-germánicos como los mejor dotados y los más productivos, es decir, como «buenos», y a los pueblos semíticos como egoístas, avariciosos e improductivos, en resumen, como «malos». Véase W. ten Boom, *Entstehung des*

modernen Rassen-antisemitismus [La formación del antisemitismo racial moderno] (1928), págs. 11 y sigs. Boom cita a Lassen por extenso y observa con razón que: «Ciertamente, no es un accidente que esta afirmación venga de un hombre que representa una ciencia proveniente, de hecho, del espíritu del romanticismo». La transformación política de la palabra "semítico" en el eslogan "antisemita", así como su aplicación a los judíos en general, proviene de Wilhelm Maar, circa 1870.

[3] Hermann Cohen, *Jüdische Schriften* [Escritos sobre judaísmo], vol. 2, *Emanzipation* (1912), pág. 223. «Sentimos que nos hemos convertido en personas de cultura (tras el Edicto de Emancipación de 1812). ¿Qué modo de *gratitud* puede tener raíces más profundas que aquel que nos eleva a la categoría de personalidad moral? [...] Toda la injusticia que debemos soportar no debería llevarnos a confusión y hacernos dudar del *progreso en el tiempo*» (p. 224). «Permítasenos hacer aquí también un uso confiado de la *historia mundial* y de su ritmo progresivo [...] Una consecuencia para nosotros que surge [...] a partir de este edicto es que nuestro *patriotismo* es más profundo que antes y aún no ha quedado exhausto.» En verdad: «La historia mundial sigue caminos sinuosos» (pag. 227). Cursivas en el original.

[4] El *Jüdische Rundschau* [panorama judío] ha estado ofreciendo prueba constante de ello desde 1933. Especialmente en los primeros años, estaba preparado para hacer cualquier cosa. Desde luego, existen sionistas que piensan de manera distinta sobre el asunto y muestran en cierto modo una dignidad más nacional. Pero no son la norma, porque el «respeto» es una consecuencia directa de la teoría sionista de la «sustancia», ligada a una lealtad heredada. De otro modo no se podría haber puesto en práctica tan rápidamente como fruto de un acuerdo general.

[5] La Revolución rusa de 1917 ha dado como resultado nada más y nada menos que lo que fue prometido en la Revolución de 1789: la total emancipación burguesa. Los judíos dejarán de ser discriminados solamente cuando el antisemitismo sea considerado como un ataque a la sociedad en su conjunto. Lo que no quiere decir que *la* cuestión judía deba resolverse ahora por imitación del modelo ruso. De hecho, ni siquiera se puede asegurar hasta qué punto la cuestión judía se ha resuelto en Rusia. En tanto que la emancipación de los judíos rusos es simplemente emancipación total de la burguesía, la cuestión puede «resolverse» solamente al precio de la existencia en el futuro de los judíos en Rusia. Por supuesto, la Revolución rusa se ha deshecho de este mismo marco al reconocer a los judíos como nación o «nacionalidad», pero esta emancipación extendida no ha tenido ningún efecto real en la cuestión judía, puesto que ha ido de la mano con la completa separación de los judíos rusos respecto de los demás judíos del planeta. Aislados de los demás judíos, los judíos rusos no pueden sostenerse como nación, puesto que la nación judía se determina y se define por sus vínculos internacionales.

[6] Por supuesto, esto también es verdad con respecto a los movimientos nacionalistas de los judíos del Este, si bien las formas son menos descaradas y, en cierto modo, camufladas: renacimiento popular, autoemancipación, etc.

[7] «También en Europa este pueblo es y seguirá siendo un pueblo asiático ajeno a nuestro continente, ligado a una antigua ley que les fue dada. Hasta qué punto dicha ley y los modos de pensamiento y de vida que surgen de ella puedan encontrar acomodo entre nuestras naciones es algo que ya no constituye una discusión religiosa, sino una simple cuestión de Estado.» Herder, *Adrastea*.

[8] Moritz Goldstein, «Deutsch-jüdischer Parnass» [El Parnaso judío-alemán], en *Kunstwart*, Annual 25, nº 11, 1912.

[9] Ello se hace evidente no solamente en el estancamiento general en el número de votantes del Congreso, sino también en una reducción real de votos, como en Polonia en 1935, cuando hubo un 25 % de declive con respecto al Congreso anterior. El declinar del movimiento ha sido admitido en fecha reciente abiertamente por un funcionario de su Fundación Nacional, que sin duda debe estar al corriente del hecho. Véase Nathan Bistritsky, «Le Sionisme dans le pays de la diaspora», en *La Revue Juive de Genève*, nº 50, julio de 1937.

[10] Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judentum über des Germanentum* [La victoria del judaísmo sobre el germanismo], 1869; para la traducción véase Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, vol. 10, pág. 120 (trad. cast.: *La historia contemporánea del pueblo judío: la época de la segunda reacción y el lapso entre las dos guerras mundiales*, Buenos Aires, S. Sigal, 1951).

[11] Igualmente sintomático del carácter medieval de los pogromos en Rusia es el papel que un judío bautizado llamado Brafmann y su *Kahalbuch* (1869) desempeñaron en la propaganda rusa y/o en la agitación preliminar (véase Dubnow, *Weltgeschichte*, vol. 9, pág. 416). Al mismo tiempo, en su intento por explicarse en Europa, el gobierno ruso recurrió a la «ideología de la explotación», un término muy moderno pero sin sentido en el contexto de Rusia (véase Dubnow, *Weltgeschichte*, vol. 10, págs. 136 y sigs.).

[12] Véase I. G. Tolemacke, *In Defense of Russia*. La campaña antisemita de los liberales estaba dirigida contra lord Beaconsfield, Benjamin Disraeli, un judío que adoptó una posición proturca en el conflicto turco-ruso. La lucha entre Rusia y Turquía fue interpretada como la colisión entre la cristiandad y el mundo semítico.

[13] Véase Arthur Ruppin, *Les juifs dans le monde moderne*, París, 1934, pág. 52.

[14] Los judíos obtuvieron la emancipación política en Gran Bretaña en 1866, en Austria-Hungría en 1867, en Alemania en 1869, en Italia en 1870, en Suiza en 1874 y en Rusia en 1917, pero no hasta 1919 en Polonia, Rumanía y los Estados bálticos, donde adoptó la forma de leyes que rigen para las minorías.

[15] Cuatro años después de la publicación de la obra de Dohm, la Real Academia de las Ciencias y de las Artes anunció una competición ensayística, sobre un tema que es en sí mismo característico: «¿Existen medios por los cuales hacer que los judíos de Francia sean más útiles y más felices?». De las tres propuestas premiadas, la del abogado Thierry es la que está más claramente influida por Dohm. Mucho más efectivo fue un panfleto publicado por Mirabeau en 1787, *Sur Moses Mendelssohn et sur la réforme politique des juifs*, que era una reseña de la

obra de Dohm y en parte también una traducción de ésta palabra por palabra.

[16] Moses Mendelssohn, «Vorrede zur Übersetzung von Manasseh ben Israel», *Rettung der Juden*» [Prefacio a la traducción de Manasseh ben Israel, *Vindicación de los judíos*]. Dicho prefacio apareció separadamente como un apéndice a la segunda edición de la obra de Dohm (1782).

[17] Bruno Baner, *Die Judenfrage* [La cuestión judía], 1843, pág. 87.

[18] Christian Wilhelm Dohm, *Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden* [Acerca del desarrollo civil de los judíos], 1781.

[19] Que la descripción de la supervivencia del pueblo judío como un fenómeno fantasmagórico constituye una gran tentación se hace especialmente claro cuando los propios judíos hacen uso de tales imágenes y metáforas. Así, Börne describe la «desgracia de los judíos» del modo siguiente: «Parece surgir de un horror oscuro e inexplicable que se vierte en la comunidad judía, que, como un espectro, como el fantasma burlesco y amenazante de una madre asesinada, acompaña a la cristiandad desde su cuna». *Für die Juden* [Para los judíos], Parte I, 1839.

[20] La interpretación del antisemitismo como *fobia* a los judíos se ha convertido en la teoría oficial del sionismo. Fue introducida por primera vez de modo teórico por Pinsker, en términos de un miedo a los fantasmas («Autoemancipación», 1882). El error de Pinsker resulta bastante comprensible. Él tenía ante sí los primeros signos del fracaso de la asimilación occidental, que tuvo la suficiente pericia para interpretar correctamente. Intentó explicarla, sin embargo, como proveniente de un odio a los judíos que le resultaba familiar en Rusia.

[21] El que solamente un número limitado de personas educadas estaban dispuestas a desacreditarse siendo antisemitas lo demuestra el hecho de que en Alemania los primeros antisemitas fueron las personas «educadas», que alardeaban sobre los saludables instintos de la gente común; véase Joseph Görres y Fries, profesor de Filosofía en Berlín. Los panfletos presentaban el mismo material de un modo comprensible para todo el mundo.

[22] Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judentums über das Germanentum*, págs. 8 y sigs.

[23] Ludwig Börne, *Für die Juden*, Parte I.

[24] Citado de H. Coudenhove, *Das Wesen des Antisemitismus* [El antisemitismo a lo largo de la historia], 1901, pág. 167.

[25] En su apelación «A los pastores, para que prediquen en contra del usurero» (1540), Lutero demuestra su punto de vista moderno, en la medida en que ya no menciona a los judíos como los usureros, sino que habla acerca de cómo el préstamo de dinero era de hecho alabado como una institución cristiana de «servicio y beneficio».

[26] Véase Bernard de Clairvaux, 1146: «Petus judaizare dolemus Christianos foenerstores si tamen Christianos et non magis baptizatos Judaeos convenit appellare». Citado en Coudenhove, *Das Wesen des Antisemitismus*.

[27] Bavaria otorgó a los judíos cortesanos un estatus especial a comienzos del siglo XVIII, en el mismo momento en el que las regulaciones que operaban para los judíos demostraron ser un impedimento para las nuevas actividades comerciales

de estos judíos cortesanos. Véase Paul Sundheimer, «Die jüdische Hochfinanz und der bayrische Staat im 18. Jahrhundert» [Las altas finanzas judías y el Estado bávaro en el siglo XVIII], en *Finanz-Archiv*, 41, Jahrgang, vol. 1 y 2, 1924. El primer judío liberado en Baviera fue Noe Samuel Isaak: «Pues mientras pudiese seguir reclamando una deuda a la casa del príncipe Elector, no estaba sujeto al primer artículo del quinto libro de las regulaciones del Estado y de la policía. Esto significaba que Noe estaba eximido de la ley según la que todo el comercio entre un súbdito bávaro y un judío era inválido y era punible con la confiscación» (pág. 6). Ello suministra una clara evidencia del modo en el que se abrió el camino a las primeras transacciones entre los judíos y los no judíos, con objeto de beneficiar al *Estado* y a sus intereses inmediatos.

[28] La razón de que el Estado prusiano tuviese una tal deuda de gratitud con estos dos judíos, a quienes se les encomendó la Casa de la Moneda, es descrita con bastante gracia por R. Lewinsohn, en *Les profits de la guerre*:

> En 1757 Frédéric II afferme les ateliers de la Monnaie de Dresde et de Leipzig aux banquiers Veitel Ephraim Fils et Daniel Itzig et autorise ces derniers à fabriquer 20 thalers a avec la quantité d'argent qu'on employait jusqu'alors pour en frapper 14. [...] Au tours des années des guerres suivantes, ce système prend un nouveau développment. La Monnaie de Brandenbourg est également affermée aux banquiers Ephraim et Itzig qui son autorisés à frapper des pièces contenant à peine 50% de la teneur antérieure en argent. Or, il ne s'agit pas seulement de mettre cette monnaie [...] en circulation à l'intérieur du pays, mais surtout de la répandre à l'étranger. [...] Le fait est que ce trafic [...] rapporte à l'état prusse pendant la dernière période de la guerre 6 millions de thalers par an.

[29] Los judíos raramente se involucraban en transacciones comerciales en las que se extendía crédito a los comerciantes, y si era así se debía únicamente a que el riesgo era tan grande que no había disponible un crédito normal. Así, en *El mercader de Venecia*, por ejemplo, un comerciante pide prestado dinero a Shylock porque toda su fortuna está invertida en mercancías enviadas a través de peligrosas rutas marítimas.

[30] La teoría demagógica y fraudulenta de Werner Sombart, según la cual el capital obtenido a través de la usura judía acompañó al nacimiento del capitalismo posterior (véase *Die Juden und die Wirtschaft* [Los judíos y el capitalismo moderno]), ha sido rebatida por F. Rachfahl en «Das Judentum und die Genesis des modernen Kapitalismus» [Los judíos y la génesis del capitalismo moderno], en *Preuss. Jhb.*, vol. 147, 1912, y por Herman Waetjen en «Das judentum und der Anfang der modernen Kolonisation» [Los judíos y los comienzos de la colonización moderna], en *Viertejahrsschrift für Social- u. Wirtschaftgeschichte*, vol. 11.

[31] Sobre la diferencia entre crédito usurario y crédito capitalista, véase F. W. Newman, *Lectures on Political Economy* (1851): «El banquero se distingue del

usurero en que presta dinero al rico, pero rara vez o nunca al pobre. Presta con menos riesgo y, por tanto, puede hacerlo en mejores términos. Por ambas razones no tiene que enfrentarse al odio popular dirigido contra el usurero». Gilbert, en *History and Principles of Banking* (1837), muestra que la usura era un fenómeno marginal en una sociedad feudal, esto es, primordialmente agrícola: «Para alguien en una sociedad agrícola rara vez surge una situación en la que necesite pedir dinero prestado, a menos que se haya visto reducido a la pobreza y a la miseria». A continuación, define la diferencia entre los papeles desempeñados por la usura y por el crédito, haciendo notar que «en nuestros días el porcentaje de beneficio regula el porcentaje del interés, mientras que en aquellos días el porcentaje de interés regulaba el porcentaje del beneficio». Esto quiere decir que desde el comienzo la producción capitalista —lejos de haber surgido del capital acumulado mediante la usura— se halló en abierta oposición a la usura. Véase Karl Marx, *Theorien über Mehrwert* [Teorías sobre el valor añadido], vol. 3, cap. 4, Apéndice: «La producción capitalista inicialmente tuvo que luchar contra la usura, en la medida en que el usurero no producía nada». El hecho de que el usurero judío *no* produjese nada resulta característico de la historia económica judía durante la asimilación.

[32] Véase Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, cap. 3, sección 8, «Der Zins in der vorkapitalistischen Epoche» [El interés en la época precapitalista], pág. 287 (trad. cast.: *Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942). Lo que caracteriza al crédito judío es

> que daba al Estado la oportunidad de instaurar políticas de expropiación: explotación de la población por medio de los porcentajes de interés judíos, seguida de la confiscación de los beneficios y de los préstamos pendientes a intervalos regulares, al mismo tiempo que se expulsaba a los prestamistas judíos. De este modo, los judíos fueron acosados de ciudad en ciudad, de país en país; los príncipes literalmente formaban cárteles con el propósito de robar a los judíos, como el que se acordó entre el obispo de Bamberg y el *burggrave* Hohenzollern de Núremberg, por el cual se repartían el botín dondequiera que los judíos tuviesen que huir de sus respectivas áreas de control.

[33] La acumulación de grandes sumas de capital tuvo lugar en Inglaterra y en Holanda, así como en las compañías de comercio colonial. Waetjen, «Das Judentum und der Anfang der modernen Kolonisation», prueba que los judíos no tuvieron nada que ver con este proceso.

[34] Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, pág. 313. Véase también de Weber, *Religionssoziologie*, vol. 1, págs. 181 y sigs. (trad. cast.: *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo, 1997), donde distingue entre el capitalismo judío, que él denomina «capitalismo especulativo paria», de su forma puritana, que él llama «organización burguesa del trabajo», y procede a mostrar que el segundo ha sido el factor determinante en el desarrollo del capitalismo moderno.

[35] El primer miembro antisemita del Reichstag, Otto Boeckel, representaba a los

campesinos de Hesse. Debió su elección solamente a los discursos cargados de invectivas contra los usureros judíos que daban préstamos a los campesinos y proclamando su oposición a los grandes terratenientes conservadores. En el Reichstag votaba con el Partido Librepensador y con los Socialdemócratas. Véase Kart Wawrzinek, «Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien» [El surgimiento de los partidos alemanes antisemitas], en *Historische Studien*, H. 168, 1927.

[36] Véase el artículo «Finanz- und Bankwesen» [Finanzas y banca] en la *Encyclopaedia Judaica*.

[37] Véase M. Grunwald, *Samuel Oppenheimer und sein Kreis* [Samuel Oppenheimer y su círculo], 1913: «Tras la muerte de Oppenheimer (1703) se hizo evidente que sus deudas personales estaban estrechamente ligadas a la deuda de Austria. Se había decretado contra él un impuesto sobre la propiedad por valor de 5 millones de florines. Su incapacidad para pagar había precipitado una crisis económica muy seria. […] Su muerte (y su deuda) implicaba también una crisis económica para el Estado. Los acreedores austríacos eran en realidad los prestamistas del emperador». Paul Sundheimer («Die jüdische Hochfinanz und der bayrische Staat im 18. Jahrhundert» [Las altas finanzas judías y el Estado bávaro en el siglo XVIII], en *Finanz-Archiv*, 41. Jahrgang, vols. 1 y 2, 1924, pág. 13) describe la misma situación en Baviera, donde el propio príncipe Elector había «recomendado encarecidamente a la asamblea representativa pagar el dinero que se debiese a Noe en su debido plazo, pues de lo contrario el crédito del judío se vería comprometido, lo que había demostrado ser desventajoso para la casa principesca».

[38] Las siguientes cifras ayudan a ilustrar las sumas involucradas. Representan los porcentajes del presupuesto de un Estado destinado a sus fuerzas armadas durante el período aquí analizado. Están tomadas de W. Sombart, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus* [Estudios sobre la historia del desarrollo del capitalismo moderno], vol. 2, págs. 51 y sigs.

Gastos para las fuerzas armadas

País	*Año*	*Porcentaje*
Suiza	1639	60
	1680	74
Francia	1784	66
Brandenburgo bajo el Gran Elector Federico Guillermo I	1640-1688	66

Prusia bajo Federico I	1701-1713	55
Prusia bajo Federico II	1740-1786	86
Prusia bajo Federico Guillermo III	1797-1798	71
	1805-1806	75

[39] Paul Sundheimer («Die Jüdische Hochfinanz», vol. 2, págs. 8-9): «Sin lugar a dudas se acudía a los judíos cuando no había otra salida mejor. Este hecho es evidente tanto en aquellos casos en los que los judíos actuaban como prestamistas como cuando lo hacían en funciones de proveedores del ejército».

[40] En Baviera, por ejemplo, «la deuda estatal había ascendido a 20 millones de florines cuando se acudió a los judíos Noe y Wertheimer para que suministrasen crédito». Sundheimer, «Die Jüdische Hochfinanz», vol. 2, pág. 43.

[41] Véase Grunwald, *Samuel Oppenheimer*, pág. 168.

[42] Alfred Philipp, *Die Juden und das Wirtschaftleben. Eine antikritische-bibliographische Studie zu W. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben* [Los judíos y el capitalismo moderno: un estudio anticrítico-bibliográfico de W. Sombart. Los judíos y la vida económica], Estrasburgo, 1929:

> En Prusia, como probablemente en otros Estados, los judíos de la corte resultaron de gran ayuda para fortalecer el gobierno absolutista del príncipe sobre las ciudades, los Estados y la nobleza directamente ligada al Reich. Los monarcas absolutos empleaban deliberadamente a los judíos con dicho propósito. Ellos fueron para la construcción del Estado moderno tan importantes como la creación de un funcionariado leal al príncipe. En su lucha contra los gremios, con objeto de hacer avanzar el principio de la manufactura mercantil, el príncipe se congratulaba en enfrentar a los judíos contra los gremios.

[43] Véase R. Lewinsohn, *Les profits de la guerre*, págs. 58 y sigs.

[44] La historia impostada de Sombart acerca de cómo el capitalismo surgió a partir del capital malvado de la usura judía ha sido científicamente refutada hace ya tiempo. (Véase pág. 77, n. 4). Un ejemplo especialmente egregio será aquí suficiente. En sus *Studien*, Sombart contrasta a las familias Fugger y Rothschild, que debían «su riqueza a la guerra», y señala entonces que «representaban dos maneras por medio de las que se podía amasar tal cantidad de riqueza; es posible referirse a ellas como la forma *alemana* y la forma *judía*, el adelanto directo del préstamo frente al préstamo flotante en el mercado bursátil. Uno: *crédito personal cara a cara*. Otro: *crédito impersonal a espaldas del público*» (las cursivas son del autor). Refiriéndonos a los hechos, claro está, la misma diferencia existe entre todos los préstamos realizados en el siglo XIX frente a los del siglo anterior (por ejemplo, entre los realizados por los Rothschild y los de los judíos de la corte). A los ojos del profesor alemán, si él es un antisemita, *los trescientos años* que separan

a los Fugger de los Rothschild no son nada.

[45] Citado aquí de Franz Mehring, *Die Lessing Legende* [La leyenda de Lessing], Stuttgart, 1906, pág. 195.

[46] Véase Dubnow, *Weltgeschichte*, vol. 9, pág. 3. Es un hecho bien conocido que las campañas de Napoleón llevaron la emancipación a los países que conquistó, y que este proceso fue revertido en el Congreso de Viena ante la expresa exigencia de las ciudades, especialmente Fráncfort del Meno. Apenas habían sido «liberados» los judíos cuando ya se les privaba de derechos nuevamente. Lo mismo ocurrió en Hamburgo, y en Lübeck tuvo lugar una expulsión absoluta de los judíos. Durante el Congreso, las ciudades declararon que la privación de derechos a los judíos era su derecho por ley, y lo probaron mediante un escrito preparado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Berlín, que en aquel tiempo tenía al frente a Savigny, el fundador de la escuela histórica de jurisprudencia; dichos hallazgos reaccionarios no tuvieron ningún peso, sin embargo, en la propia capital prusiana.

[47] De acuerdo con Unna, *Statisik der Frankfurter Juden bis 1866* [Estadísticas de los judíos de Fráncfort hasta 1866], había 939 judíos empleados en 1824, y 547 hombres de negocios autoempleados, de los cuales 192 estaban involucrados en las finanzas y 149, en la industria textil.

[48] La política francesa hacia los judíos antes de la Revolución diferenciaba entre judíos españoles y portugueses (sefarditas) y judíos alsacianos (ashkenazíes). Los primeros eran recaudadores de impuestos a sueldo con los que el Estado tenía obligaciones, en gran medida igual que en Austria, Prusia y otros países de Europa central. Antes de la Revolución, los judíos alsacianos tenían el monopolio de la venta ambulante y de los préstamos usurarios a los campesinos. La Declaración de 1791, que proclamaba los mismos derechos humanos para todo el mundo, fue seguida en 1808 por el *décret infâme*, que revertía la antigua distinción e introducía condiciones especiales para los judíos alsacianos, concediendo de este modo privilegios especiales a los judíos de Burdeos. El *décret infâme* se corresponde con exactitud con la política hacia los judíos seguida en otros Estados europeos, con la única diferencia de que, dado el ritmo superior con el que se desarrollaban los acontecimientos en Francia, el restablecimiento de la igualdad de derechos se logró un poco antes.

[49] El Edicto de Tolerancia austríaco de José II, de 1787, abría todos los oficios «cristianos» a los judíos, concedía una bonificación económica por el bautismo, incluso permitía la agricultura y ponía fin a la autonomía de las comunidades judías. En la práctica, sin embargo, ambas maneras de regular a los judíos equivalían en buena medida a lo mismo, especialmente dado que en Viena solamente se toleraba a los judíos «prósperos» y que la prohibición contra los asentamientos judíos en ese lugar seguía surtiendo efecto.

[50] Véase Heinrich Silbergleit, *Die Bevolkerungsverhälnisse der Juden in Deutschen Reich* [Ratios de población judía en el Reich alemán], 1930. Tabla 29, que toma aisladamente el año 1834 para comparar Posen con todas las demás regiones de Prusia, aportando porcentajes de las familias judías que obtenían su medio de vida

en calidad de:

		en Prusia	en Polonia
1.	Mayoristas, banqueros, manufactureros	4,3 %	0,9 %
2.	Personas de medios independientes	4,3 %	0,9 %
3.	Profesionales independientes	4,3 %	3,0 %
4.	Minoristas, agentes a comisión, posaderos	49,3%	34,8%
5.	Campesinos	0,4 %	0,4 %
6.	Vendedores ambulantes	10,6 %	7,9 %
7.	Artesanos	10,0 %	23,0 %
8.	Jornaleros y sirvientes	10,3 %	7,3 %
9.	Casos de caridad sin profesión	6,5 %	21,3 %

Las categorías 1 y 2 están clasificadas aquí como pertenecientes a la burguesía; las 3 y 4, a la clase media; y las 6, 7, 8 y 9, a las personas sin propiedad. La muy reducida categoría 5, la de los campesinos, está aparte.

En el período anterior a 1812 estas diferencias estaban indudablemente incluso más marcadas, dado que después de 1816 hubo un flujo constante de judíos que se desplazaban de Prusia Occidental y Polonia hacia otras provincias prusianas. Entre 1825 y 1834, todas las provincias prusianas, con la excepción de Prusia Occidental y de Posen, mostraban un incremento en el porcentaje de población judía del 18 %, mientras que el incremento en estas dos era únicamente del 11 %, una diferencia que sin duda no se debía a una tasa de natalidad más baja. Una indicación de esta migración es el incremento en diez veces del número de «extranjeros» entre los judíos de Berlín entre 1816 y 1883, del 0,8 % al 11 %. Véase Silbergleit, Tabla 9. El censo de 1834 en Prusia no distingue entre judíos «nativos» y judíos «del Este». Se puede asumir con seguridad, sin embargo, que un gran porcentaje de judíos sin propiedad no se contaba entre los judíos excepcionales de Prusia, sino que formaba parte de esos «judíos del Este» que no eran asimilados sino muy lentamente. En realidad, las diferencias profesionales y económicas entre los judíos del Este y del Oeste deben de haber sido mucho más grandes de lo que muestran las estadísticas de 1834.

[51] Véase Silbergleit, Tablas 4, 5 y 9. Para 1803 estamos contando como «judíos excepcionales» a todos aquellos que vivían en áreas que siguieron siendo parte de

Prusia en 1808 y que fueron, por tanto, incluidas en el Edicto de Emancipación de 1812. El 80 % de los «judíos del Este» se encontraban primordialmente o bien en Prusia Occidental o bien en Posen. De acuerdo con el censo de 1811, los judíos excepcionales componían cerca del 90 % de la población judía en lo que quedaba del Estado de Prusia, mientras que el 10 % eran judíos «extranjeros», es decir, judíos normales sin estatus excepcional o judíos del Este. Para los años 1816 y 1843 (y/o 1846), podemos usar la diferenciación simple entre judíos con o sin derechos de la ciudad, esto es, entre aquellos que estaban incluidos en el Edicto de Emancipación y podían reclamar una posición «excepcional», frente a aquellos que eran judíos del Este o de las provincias recién adquiridas.

[52] La ecuación tácita aquí entre judíos del Este, judíos sin derechos de ciudadanía y judíos de la región de Posen se puede justificar adecuadamente por el hecho de que esta última representaba un porcentaje abrumador de «judíos extranjeros». En 1816, se denegaron sus derechos de ciudadanía a ocho de cada nueve judíos, y en 1846 ese número había «descendido» a cuatro de cada cinco.

[53] Hasta qué punto dicha tolerancia se había extendido entre los círculos educados es algo que se ilustra de manera espléndida con una pequeña anécdota de 1788. Una producción berlinesa de *El mercader de Venecia* incluía un pequeño prólogo apologético dirigido al «juicioso Berlín», que «está comenzando a tener en mayor estima a los hermanos en la fe del sabio Moses Mendelssohn».

[54] Así, el salón de Henriette Herz fue creado por el conde Dohna, y el de Rahel Levin recibió el sello de aprobación social por parte del príncipe Louis Ferdinand. También cabe mencionar en conexión con esto el número elevado de matrimonios entre judíos y aristócratas, que, al contrario que en décadas anteriores, tenían consecuencias sociales para los otros judíos que dejaban atrás. La correspondencia del período muestra que aquellos que acababan de llegar a esos círculos brillantes no rompían con todas sus conexiones judías.

[55] Ello explica el disgusto explícito con el que consideraba la burguesía del período toda presentación social. El escritor liberal Buchholz lo denominaba una mera «farsa». Friedrich Buchholz, *Untersuchungen über den Geburtsadel* [Observaciones sobre el noble nacimiento], 1807, págs. 51 y sigs.

[56] Victor Hehn, *Gedanken über Goethe* [Pensamientos sobre Goethe], 1888, págs. 60 y sigs; donde un «ciudadano común», un antisemita desenfrenado, elevado a la nobleza por el zar proporciona un ejemplo muy divertido —por increíblemente irrespetuoso— de cómo Goethe «se labró su camino hacia un nivel superior de la pequeña burguesía, sufriendo indeciblemente para deshacerse de la escoria».

[57] Buchholz (*Untersuchungen über den Geburtsadel*), pág. 151, señala con satisfacción que «siempre que se despierta en el noble el deseo de arte o de ciencia él siente como necesario descender al nivel del ciudadano común».

[58] Esto se debe tomar con cautela. Cuando, después de 1807, los salones judíos quedaron desiertos casi de un día para otro, se formaron nuevos lugares de reunión social, a modo de transición, primordialmente en las casas de los aristócratas, por ejemplo la condesa Voss y el príncipe Radziwill. En esa medida, el

salón del Consejero de Estado Stägemann era la excepción, pero demostró ser considerablemente más viable que todos los demás. Además, la naturaleza de los asistentes cambió casi inmediatamente. Predominaba el elemento burgués; los aristócratas que asistían provenían de los servicios civil y militar, esto es, de los escalafones más bajos de la nobleza. Los actores y los judíos estaban excluidos. Véase H. Arendt, «El salón berlinés» («Berliner Salon», en *Deutscher Almanach*, 1932), en J. Kohn (ed.), *Essays in Understanding*, Nueva York, Schocken Books, 2005, págs. 57-65 (trad. cast.: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, págs. 77-85).

[59] De una carta no publicada (1819) de Rahel Varnhagen a Pauline Wiesel, que en un tiempo fue la amante de Louis Ferdinand. Archivo Varnhagen de la Berliner Staatsbibliothek.

[60] Véase Wilhelm von Humboldt, *Cartas a su mujer*, 1808.

[61] Véase Egon Caesar Conte Corti, *Der Aufstieg des Hauses Rothschild* [El ascenso de la casa Rothschild], págs. 120 y sigs., 189 y sigs. La historia del escudo de armas de los Rothschild resulta sumamente reveladora, al tiempo que divertida. El diseño que presentaron los hermanos al emperador austríaco para su aprobación contenía toda una colección de insignias heráldicas, muchos animales y una corona. El inspector austríaco de diseños heráldicos dijo que «la nación israelita no estaba lo suficientemente familiarizada con los méritos del águila», y retiró sin miramientos todos los animales y la corona. Los Rothschild se quedaron solamente con dos medias águilas.

[62] La historia de la casa de los Rothschild ofrece un ejemplo excelente de dicho proceso. El viejo Meyer Amschel (finales del siglo XVIII) aún cerraba transacciones regulares de crédito con personas privadas. Sus hijos ganaron enormes sumas prestando a los Estados, especialmente a Austria, pero a menudo prestaban dinero sin interés a personas privadas con el solo propósito de asegurar su posición social. La tercera generación no se involucraba en tales préstamos privados, recurriendo simplemente a los sobornos. Véase Corti, *Der Aufstieg des Hauses Rothschild*, vols. 1 y 2.

[63] Friedrich Buchholz, *Untersuchungen über den Geburtsadel*, págs. 167 y sigs.

[64] Grattenauer hizo uso de una obra publicada hacía poco tiempo en latín, *De civitate Judaeorum*, por el abogado criminalista Paalzow, en la que se suministraban enrevesadas y tediosas pruebas de la inmadurez civil de los judíos.

[65] Indicativa del servilismo de Grattenauer y de su falta de carácter es una declaración de 1803, cuando la aristocracia aún osaba mostrar ciertas tendencias liberales: «La educación de la raza humana desde el restablecimiento de las ciencias ha sido generada, propulsada y diseminada, directa e indirectamente, por la aristocracia».

[66] «Resulta bastante absurdo para la *gens* judía —quienes, para demostrar su cultura caminan por el Tiergarten sobre zancos, se atragantan de beicon en público durante el Shabbat, memorizan en voz alta la *Lógica* de Kiessewetter o cantan arias de *Herodes* mientras pasean por nuestras avenidas— pensar que

pueden atreverse a exigir que se hagan excepciones a las constricciones generales de la ley.»

[67] «Me sigue pareciendo una contradicción inexplicable cómo puede alguien creer que tiene el perfecto derecho a pedir mi consideración y mi confianza en la vida privada y, sin embargo, es capaz de soportar discriminación pública, por lo que puedo considerar su testimonio ante un tribunal como válido únicamente de un modo condicional y su juramento como sagrado solamente de manera condicional.»

[68] «La conversación comienza con un apóstrofo a la época ilustrada [...] seguido por alguna historia aburrida sobre la persona a la que acaban de sustituir, cuán interesante ha sido el tema de conversación, a qué grandes personas o rangos deben ahora dirigirse a toda prisa [...].»

[69] Como era el caso de Heinrich Heine y Rahel Varnhagen.

[70] Solamente en Hungría —como resultado de unas condiciones especialmente atrasadas y de la total ausencia de una burguesía local— pudo continuar la asimilación con la aristocracia hasta fecha reciente. Lo que explica por qué Hungría ha tenido el porcentaje más alto de bautismos entre judíos y de matrimonios mixtos, tres veces más que, por ejemplo, Viena, que también se halla en lo alto de la lista.

[71] Véase Wilhelm von Humboldt, «Gutachten zur Emanzipation von 1809» [Opiniones sobre la Emancipación de 1809], en Freund, *Judenemancipation*, 1912, vol. 2, págs. 270 y sigs.

[72] Véase Reinhold Seig, *Kleists Berliner Kämpfe* [Las batallas de Kleist en Berlín].

[73] Véase Adam Müller, *Elemente der Staatskunst, Vorlesungen gehalten* 1808-1809 (trad. cast.: *Elementos de política: lecciones dadas en Dresden en el invierno de 1808-1809*, Madrid, Revista de Occidente, 1935), y Joseph Görres, «Fall der Religión und ihre Wiedergeburt» [La caída de la religión y su renacimiento], 1810, en *Politische Schriften* [Escritos políticos], vol. 1, págs. 132 y sigs.

[74] Véase «Letzte Vorstellung der Ständer der Lebusishen Kreises» [La protesta más reciente de los Estados de la provincia de Lebus] de 1811, con notas al margen hechas por Hardenberg para el rey. El autor de esta petición, redactada con especial aspereza, por parte de los Junkers, es presumiblemente Ludwig von der Marwitz, el portavoz más dotado de la aristocracia prusiana de la época. La «Vorstellung» fue publicada, junto con comentarios marginales, en Meusel, *Ludwig von Marwitz*, Berlín, 1908, vol. 2.

[75] Esto se muestra con especial claridad en el informe directo de Hardenberg al rey del 23 de junio de 1811, donde, entre otras cosas, dice: «[Los intereses feudales] se presentan como corregentes, y si se les permitiese su interpretación, la que les concede posiciones y acuerdos obsoletos, quedarían pocos casos en los que su concurrencia no fuese requerida en primer lugar para el ejercicio de los derechos del príncipe [...] y de las decisiones reales».

[76] Parece claro, incluso a partir de la presentación de un tal Delbrück, leal a los Hohenzollern, que el supuesto ciudadano de las reformas liberales tenía poco que

ver con la libertad, y con la burguesía solamente en la medida en la que el único medio de asegurar el aparato del Estado absoluto frente a la aristocracia era mediante la ruta tortuosa de esas pocas reformas. Él escribe: «La reconstrucción del Estado se logró no con la mente puesta en la libertad, sino por medio de una centralización mucho más rigurosa con vistas a acrecentar el absolutismo burocrático». Delbrück-Molinski, *Weltgeschichte* [Historia Universal], vol. 2, págs. 273 y sigs.

[77] La «protesta más reciente» citada más arriba predice con gran detalle los peligros con los que se encontraría el rey si se hallase solo y enfrentado a las masas del pueblo, y en una posición en la que no pudiese correr el riesgo de «provocar descontento». No podía haber seguridad para el rey a menos que la aristocracia siguiese siendo una especie de «Estado medio» entre él y el pueblo.

[78] Hardenberg era el representante más decidido —aunque personalmente con muchas dudas— del proyecto para frenar a los Junkers. Así, en oposición a éstos, señaló que «el Estado medio descrito aquí se formará por sí mismo». Pero el precio habría sido nada más y nada menos que una constitución, tal y como la burguesía, en su lucha denodada por «el trono y el altar», demostró más tarde a la monarquía constitucional.

[79] Véase Ismael Freund, *Judenemanzipation* [Emancipación judía], 1812, vol. 2, *Urkunden* [Documentos].

[80] De igual modo que «la reforma prusiana se hizo de arriba hacia abajo y no desde abajo hacia arriba» y se inició «por la voluntad del rey» y no bajo la coerción del pueblo o de los ciudadanos (Delbrück, *Weltgeschichte*, vol. 2, pág. 274), así también los reformistas prusianos no eran simplemente representantes de la burguesía, sino primordialmente funcionarios del Estado prusiano. Stein había proseguido su carrera en el servicio civil desde 1780, y Hardenberg desde 1792. Ellos «con bastante razón se veían a sí mismos [...] cumpliendo la misión de la monarquía absoluta, y lo hacían representando las ideas fundamentales del Estado moderno frente a los intereses feudales privilegiados» (Meusel, en su introducción a los escritos de Marwitz, pág. xxxviii). Esto —y no los motivos burgueses— fue la fuente de la amarga hostilidad contra los intereses feudales, y también fue esto, y no la Revolución francesa o la Ilustración alemana, la fuente de las actitudes cordiales hacia los judíos.

[81] Las reformas de Stein requerían que, tras la «liberación», los campesinos cediesen al menos un tercio de sus tierras al terrateniente y, de hecho, la mitad si este último ostentaba un derecho sobre ellas por herencia.

[82] La compra y venta de bienes raíces y la cesión de grandes porcentajes de la tierra de los campesinos dejó a los terratenientes en una posición desde la que podían comprar la propiedad campesina en su totalidad y, de este modo, aumentar sus terrenos (algo que, por cierto, Marwitz había pronosticado).

[83] Véase Franz Mehring, *Zur preussischen Geschichte* [Sobre la historia prusiana], págs. 131 y sigs.

[84] La ecuación casi accidental entre la polémica projudía y la polémica

proburguesa se puede encontrar en un panfleto estúpido de Clemens von Brentano, «Der Philister vor, in und nach der Geschichte» [El filisteo antes, durante y después de la historia], que en parte equiparaba a los judíos con los filisteos, pero que también los presentaba como los polos opuestos de la misma cuestión: la Ilustración. En este contexto, también resulta interesante el retrato grosero de Hardenberg como representante de una «característica principal de todos los filisteos»: «El arte de gobernar unido a la difamación».

[85] El comercio de metales, la industria textil, el comercio del grano y la banca —actividades económicas que daban lugar a las posiciones más importantes ocupadas por los judíos en casi todos los países— habían surgido durante el siglo XVIII a partir del negocio del suministro de materiales de guerra o de los tratos financieros con el Estado y/o las manufacturas del Estado. En la economía del siglo XIX, los judíos meramente se expandieron desde posiciones que ya habían asumido en un contexto económico distinto.

[86] Carta de Friedrich Engels de 1890, en S. V. Adler, *Reden und Briefe* [Discursos y cartas], 1929, vol. 1.

[87] Ludwig von der Marwitz, «Letzte Vorstellung der Ständer der Lebusischen Kreises».

[88] Meusel, *Ludwig von der Marwitz*, vol. 1, pág. 402.

[89] Joseph Görres, *Politische Schriften*, vol. 1, pág. 163.

[90] De acuerdo con Von der Marwitz, las «familias genuinamente nobles» no tenían cédulas: «Su poder y prestigio surgió temprano y fue transmitido antes de que existiese nada parecido a una cédula».

[91] Véase Lorzen von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegungen* [Historia del movimiento social], vol. 1, págs. 157 y sigs. Stein todavía define la propiedad inmobiliaria de la aristocracia como «propiedad histórica», cuya adquisición original en la mayor parte de los casos no se puede determinar. La propiedad feudal es lo opuesto al «capital» o propiedad burguesa, que, dado que ha «resultado del trabajo», se denomina «propiedad adquirida».

[92] Ludwig von der Marwitz, «Letzte Vorstellung der Ständer de Lebusischen Kreises».

[93] «El hijo de todo campesino desea ser artesano, el hijo de todo artesano desea ser escribiente, el hijo de todo escribiente sería un rector, el de todo maestro de escuela, un académico; el de todo comerciante o académico, un gran señor.» Meusel, *Ludwig von der Marwitz*, vol. 2, pág. 270.

[94] Véase Corti, *Aufstieg und Blütezeit des Hauses Rothschild*. Con ocasión de la emisión de acciones por parte de la Compañía de Ferrocarriles del Norte de Francia, Heinrich Heine describió lo que significaba participar en las acciones de los Rothschild:

> Toda acción que esta casa concede a cualquier particular es un favor o, por ponerlo en términos precisos, un regalo monetario concedido por Herr von

> Rothschild a sus amigos. Incluso antes de que salgan a subasta tales acciones [...] valen unos cuantos cientos de francos más por encima del valor nominal, y quienquiera que implore al barón James de Rothschild por tales acciones a su valor nominal es un mendigo en el verdadero sentido de la palabra. Pero todo el mundo es ahora un mendigo ante él, las cartas de los mendigos llueven sobre él, y ya que el mundo elegante ha dado un ejemplo dignificado, no se siente ya ninguna vergüenza para mendigar. (*Lutezia*, Parte 2, lvii)

Heine ha sido acusado a menudo de ser él mismo un «participante» de ese tipo, quien, presumiendo de «un entusiasmo propio de un publicista de múltiples influencias», sostenía que él veía en Rothschild a «un tipo de cómplice natural» y que, sin una pizca de falsa vergüenza, planteaba su «exigencia de un subsidio por parte de un poder aliado». Véase, sobre la relación entre Heine y Rothschild, Friedrich Hirth, «Heine und Rothschild», en *Deutsche Rundschau*, enero/marzo y octubre/diciembre de 1915.

[95] Dentro de la comunidad judía, los notables, especialmente los Rothschild, tomaron el partido de la ortodoxia frente al movimiento de reforma judía. Durante la década de 1830, la facción ortodoxa de Fráncfort elevó una queja al Consejo Federal en contra de un rabino reformista que había sido elegido por la mayoría de la comunidad. Cuando el rabino fue investido pese a todo por la judería de Fráncfort, los Rothschild retiraron su donación a la sinagoga. Incluso con anterioridad a Gabriel Riesser, los judíos reformistas eran casi tan reprobables a ojos de los notables como lo eran los judíos revolucionarios.

[96] Ludwig Börne, *Briefe aus Paris* [Cartas desde París], pág. 78, carta de marzo de 1832.

[97] La medida en cuestión es la Ley para los Estados de las Provincias de 1823, en la que, por primera vez, el gobierno vinculaba oficialmente el derecho a elegir y ser elegido con el que la personas estuviesen «en comunión con una iglesia cristiana». Esto constituía una revocación clara del Edicto de 1812.

[1] Cuando apareció la novela, las descripciones kafkianas de la burocracia austrohúngara se consideraron una exageración «surreal». Sin embargo, se puede dar crédito a los conocimientos de Kafka sobre el tema, ya que profesionalmente se ocupaba sobre todo de la lucha de los trabajadores por sus garantías y, extraprofesionalmente, de los permisos de residencia de sus amigos judíos del Este. En cualquier caso, al lector de hoy tales descripciones le resultan, antes que demasiado fantásticas, demasiado naturalistas.

[1] Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books, 1946 (trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996).

[1] *Wilhelm von Humboldt und Karoline von Humboldt in ihren Briefen*, Berlín, 1900, vol. V, pág. 236.

[2] H. E. G. Paulus, *Beiträge von jüdischen und christlichen Gelehrten zur Verbesserung der Bekenner jüdischen Glaubens*, Fráncfort, 1817. «Sólo se promoverá

la separación de los judíos si los gobiernos continúan tratándolos como un todo, en el mal o buen sentido. En cambio, si a cada uno de ellos se le da un trato individual, con justicia para cada uno en función de su conducta, esa separación se diluirá a través de la acción.» El ataque va dirigido particularmente contra Humboldt, que defendió la causa de los judíos en el Congreso de Viena. El argumento de Humboldt en favor de la liberación de los judíos *«en masse»* y en contra de un método a base de lentas mejoras, queda claramente esbozado en su «opinión experta» de 1809: «Una abolición gradual confirma la separación que pretende destruir. En todos los puntos que no quedan abolidos se ponen de relieve —precisamente gracias a la nueva libertad adquirida— todas las restricciones aún existentes, por lo que acaba siendo contraproducente». (Citado en Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, Berlín, 1912, vol. II, pág. 270.)

[3] Gabriel Riesser, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1867, vol. IV, pág. 290.

[4] Véase Horace B. Samuel, *Modernities*, Londres, 1914, págs. 50 y sigs.

[5] H. E. G. Paulus, *Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln*, 1831, págs. 6-7.

[6] No sin ironía, esta excelente fórmula, que puede servir como lema de la asimilación europeo-occidental en su conjunto, fue propuesta por un judío ruso y publicada primero en hebreo. Procede del poema en hebreo de Judah Leib Gordon titulado *Hakitzah ammi* (1863).

[1] Nueva York, Viking Press, 1943.

[1] Véanse las observaciones de Theodor Herzl en su discurso inaugural del primer Congreso Sionista (*Gesammelte Werke*, vol. I, pág. 176): «Aquel sentido de cohesión interna, del que con tanta frecuencia y virulencia se nos ha acusado, se hallaba en estado de completa disolución cuando el antisemitismo se abatió sobre nosotros. Hemos vuelto, por así decir, a casa. [...] Pero aquellos de nosotros que han regresado como hijos pródigos al hogar ancestral encuentran muchas cosas que exigen urgente mejora».

[2] Véase la declaración de Herzl ante la British Aliens Commission: «Una nación es un grupo histórico de hombres unidos por lazos claramente discernibles y mantenidos juntos por un enemigo común» (*Gesammelte Werke*, vol. I, pág. 474).

[3] Bernard Lazare, *L'antisémitisme: son histoire et ses causes*, París, 1894 (trad. cast.: *El antisemitismo, su historia y sus causas*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1986).

[4] Véase Lazare, *Le fumier de Iob*, París, 1928, pág. 64: «De ahora en adelante soy un paria».

[5] Véase Péguy, *Notre jeunesse*, págs. 68-69, 74: «Los políticos, los rabinos, las comunidades oficiales de Israel [...] estaban demasiado dispuestos a sacrificar a Dreyfus en aras de una ilusión. La gran masa de los judíos [...] no se ha visto nunca conducida a su grandioso, aunque triste, destino de no ser por la fuerza: esto es, por un hatajo de fanáticos reunidos en torno a ciertas cabezas o, más exactamente, en torno a los profetas de Israel. En esta gran crisis de Israel y del mundo el profeta fue Bernard Lazare».

[6] Véase la observación de Herzl en una carta de 1895: «Mi judaísmo era para mí algo que me resultaba indiferente. [...] No obstante, al igual que el antisemitismo empujaba a los judíos débiles, cobardes y ambiciosos a las filas del cristianismo, a mí me devolvió con renovado vigor al seno del judaísmo» (*Tagebücher*, vol. I, págs. 120-121). Afirmaciones semejantes se encuentran repetidamente en sus diarios. La declaración de Bernard Lazare al respecto se puede encontrar en su *Le fumier de Iob*: «Soy un judío y, sin embargo, desconozco todo lo judío. [...] Necesito saber quién soy, por qué se me odia y qué podría ser».

[7] Véase la observación de Herzl en el «consejo de familia» de los Rothschild: «Nunca se os reconocerá como ciudadanos de pleno derecho, ni siquiera como ciudadanos de segunda clase (*Staatsangehörige*)»; *Tagebücher*, vol. I, pág. 187. De manera semejante, en los memorandos para su entrevista con el barón Hirsch aparece la siguiente observación: «Sois parias. Habéis de vivir con el alma en vilo temiendo que cualquiera os despoje de vuestros derechos o propiedades» (*Gesammelte Werke*, vol. VI, pág. 462). Véase también la observación de Lazare acerca del «paria inconsciente», es decir, el judío no emancipado, y el «paria consciente» de la sociedad occidental, en *Le nationalisme juif*, París, 1898, pág. 8.

[8] En su entrevista con lord Rothschild, Herzl describe la caridad judía como «un mecanismo para mantener sujetos a los necesitados» (*Tagebücher*, vol. III, pág. 218). Él mismo entró en abierto conflicto con los filántropos cuando creó el Jewish Colonial Bank y éste quebró a consecuencia del boicoteo de los círculos financieros judíos. El tema se discute ampliamente en sus *Gesammelte Werke*, vol. I, págs. 406 y sigs., y hay frecuentes referencias a ello en los diarios. Análogamente, Lazare entró en conflicto con el conjunto de los judíos franceses debido a su defensa de Dreyfus. Véase Baruch Hagani, *Bernard Lazare, 1865-1903*, París, 1919, págs. 28 y sigs. En Péguy, *op. cit.*, págs. 75 y sigs., se pone de manifiesto que en dicho conflicto se llevó la peor parte. Un ejemplo citado por Péguy (pág. 84) es significativo al respecto: «Cuando empezaron las negociaciones para fundar un diario de gran tirada, los patrocinadores judíos pusieron siempre como condición que Bernard Lazare no escribiera en él».

[9] Véase su observación en *Der Judenstaat* (*Gesammelte Werke*, vol. I, pág. 36): «Los pueblos en cuyo seno viven los judíos son, todos y cada uno de ellos, vergonzada o desvergonzadamente antisemitas».

[10] Véase la recurrente observación registrada en sus *Tagebücher*, vol. I, pág. 93: «Son los antisemitas quienes serán nuestros amigos más seguros, y los países antisemitas serán nuestros aliados». La interpretación práctica que él hacía de esta idea se pone de manifiesto en una carta a Katznelson, escrita en relación con los pogromos de Kishinev en 1903. En dicha carta trata de «extraer algún tipo de ventaja de la calamidad que amenaza».

[11] En *Le fumier de Iob*.

[12] *Les juifs en Roumanie*, París, 1902.

[13] Resulta característico de su actitud el siguiente pasaje de su obra *Les juifs en Roumanie*, pág. 103: «Puede muy bien ocurrir que, si [la burguesía rumana] sume

a los judíos en la desesperación y los empuja hasta una situación límite, esto mismo, a pesar de su pasividad y de la disuasión ejercida por su cobarde mentalidad de ricos, acabe forjando un vínculo entre ellos y los trabajadores agrícolas que ayude a unos y a otros a sacudirse el yugo». En acusado contraste con esto aparece la actitud de Herzl, puesta de manifiesto cuando, a raíz de su entrevista con el sultán, recibió telegramas de protesta de asambleas de estudiantes que incluían personas de todo tipo de nacionalidades oprimidas. Según confesión propia, se sintió «afligido y angustiado», pero el único efecto político que tuvo esto sobre él fue hacerle hablar de la posibilidad de usar aquellos telegramas en sus conversaciones con el sultán. Véase *Tagebücher*, vol. III, pág. 103.

[14] Véase su observación en *Les juifs en Roumanie*, pág. 91: «Por lo demás, ¿qué otra nación osa abrir la boca? ¿Inglaterra, que liquidó a los bóeres? ¿Rusia, que oprimió a los fineses y a los judíos? ¿Francia, que masacró a los annamitas […] y está preparándose ahora para hacer una carnicería de moros? ¿Italia, que arrasa hoy Eritrea y mañana Trípoli? ¿O Alemania, el salvaje verdugo de los negros?».

Una interesante visión de la conexión existente entre el embrutecimiento de los pueblos por el antisemitismo y las políticas del imperialismo aparece expuesta por Fernand Labori, que se había ofrecido como abogado de Dreyfus, en su artículo «Le mal politique et les partis», en *La Grande Revue*, octubre-diciembre, 1901, pág. 276: «De manera semejante, el movimiento de expansión colonial aporta […] un rasgo característico de la época actual. Es ya un lugar común señalar que dicha política ha costado tantos sacrificios morales como la ruina de la moral humana».

[15] En *L'Écho Sioniste* (20 de abril de 1901), Lazare decía lo siguiente acerca de los judíos franceses, sobre la base de lo que había aprendido al respecto durante la crisis del caso Dreyfus: «Fijémonos en nuestros judíos franceses. Conozco bien a esa gente y sé de qué son capaces. No tienen bastante con rechazar cualquier forma de solidaridad con sus hermanos de origen extranjero; tienen también que responsabilizarles de todos los males que engendra su propia cobardía. No están contentos con ser más partidarios de la fuerza que los franceses nativos; como todos los judíos emancipados en todas partes, han roto por propia voluntad todos los lazos de solidaridad. De hecho, llegan a tal extremo que, a cambio de las tres docenas, más o menos, de hombres en Francia que están dispuestos a defender a uno de sus hermanos martirizados, puedes encontrar varios miles dispuestos a montar guardia en la Isla del Diablo, codo con codo con los más furibundos patriotas del país».

[16] *Le fumier de Iob*, pág. 151.

[17] Péguy, en *Notre jeunesse* (pág. 130), subraya este contraste entre lo internacional y lo antinacional como ilustrativo del patriotismo judío de Lazare.

[18] Véase *Tagebücher*, vol. I, pág. 193.

[19] El 24 de marzo de 1899, Lazare escribió a Herzl que se veía obligado a dimitir del comité ejecutivo, que, añadía, «trata de dirigir a las masas judías como si se

tratara de un niño ignorante. […] Es ésta una concepción radicalmente opuesta a todas mis opiniones políticas y sociales, por lo que no puedo asumir ninguna responsabilidad por ella»; citado por Hagani, *Bernard Lazare*, pág. 39.

[20] Péguy, en *Notre jeunesse* (pág. 87) lo describe de este modo: «Un corazón que latía en sintonía con todos los ecos del mundo, un hombre que era capaz de ojear cuatro, seis, ocho o una docena de páginas de un diario hasta caer como un rayo sobre un simple renglón donde figurara la palabra "judío" […] un corazón que sangraba en todos los guetos del mundo […] dondequiera que el judío fuera oprimido, es decir, prácticamente en todas partes».

[21] *Ibid.*, pág. 84: «Todo se puso en marcha para hacer que muriera de hambre en silencio».

[22] Si no fuera por el recuerdo de Péguy, «Le portrait de Bernard Lazare», incluido como prefacio en la edición póstuma de *Le fumier de Iob*, poco sabríamos de Lazare. La biografía redactada por Hagani se basa en gran parte en Péguy, mientras que sólo con la ayuda de este último pudo Lazare publicar su libro sobre los judíos de Rumanía. La parte más triste de esta triste historia es el hecho, señalado por Péguy, de que el único que realmente apreciaba la grandeza de Lazare y su amor por los judíos, aun cuando lo miraba como a un enemigo, era Edouard Drumont.

[1] Este programa fue ratificado por la Conferencia Mundial Sionista que se celebró en Londres, en agosto de 1945.

[2] Sobre este y otros aspectos de estas negociaciones, véase M. Perlmann, «Chapters of Arab-Jewish Diplomacy, 1918-1922», en *Jewish Social Studies*, abril de 1944.

[3] M. Perlmann, *op. cit.*

[1] Este artículo se escribió en 1948 a instancias de Judah L. Magnes, difunto presidente de la Universidad Hebrea de Jerusalén, quien desde el final de la primera guerra mundial hasta el día de su muerte, en octubre de 1948, fue la voz judía más destacada en favor del entendimiento judeo-árabe en Palestina. Va dedicado a su memoria.

[1] Hannah Arendt a Karl Jaspers, 4 de septiembre de 1947.

[2] Hannah Arendt a Kurt Blumenfeld, 2 de febrero de 1953.

[3] La Conferencia sobre Relaciones Judías fue fundada a mediados de la década de 1930 por Salo W. Baron y otros para combatir el antisemitismo de los nazis.

[4] «Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus», en Adelbert Reif (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Serie Piper 1938, Múnich, 1976, págs. 9-34, cita en pág. 22. Recientemente publicado en inglés como «What Remains? The Language Remains?: A Conversation with Günther Gaus», en Jerome Kohn (comp.), *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, 1993, págs. 1-23, cita en pág. 12 (trad. cast.: *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, págs. 17-40).

[5] Hannah Arendt, «Europa und Amerika», publicado en inglés por primera vez en 1954, citado aquí a partir de la traducción al alemán: *In der Gegenwart, Übungen*

im politischen Denken II, Múnich, 2000, pág. 252. Véase Karl H. Klein-Rusteberg, «Today's Totalitarian Temptation—The Golden Age, Hannah Arendt and Islamistic Fundamentalism», en Alte Synagoge (ed.), *Donnerstaghefte—Über Politik, Kultur, Gesellschaft*, vol. 7, julio de 2004, págs. 19-32.

[6] Arendt, «Europe und Amerika», pág. 257. Otto Kallscheuer, «Hannah Arendt eine Linke?», en Alte Synagoge (ed.), *Treue als Zeichen der Wahrheit*, Essen, 1997, págs. 121-138.

[7] Daniel Cohn-Bendit, Conferencia en el Congreso Hannah Arendt de 1994, en Oldenburg.

[8] Karl Jaspers a Hannah Arendt, 13 de diciembre de 1963.

[9] E. Young-Bruehl, «An Unpublished Letter from Hannah Arendt to Karl Jaspers», en *Hannah Arendt Newsletter*, nº 1, abril de 1999, págs. 51-55.

[10] Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Fráncfort, 1974, pág. 212 (trad. cast.: *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000).

[*] Traduzco el vocablo «Jewishness» como «judaicidad» o, también en algunos casos, como «condición judía», a fin de distinguirlo de «Judaism», que traduzco como «judaísmo». La razón de hacerlo así es que existe una notable diferencia entre ambos términos. El primero de ellos (*Jewishness*) señala el simple hecho de «ser judío» como condición existencial del individuo, un *factum* que condiciona su existencia y que, como tal, no puede ser negado, si bien constituye meramente una «dotación meramente pasiva del ser (del individuo)». El segundo (*Judaism*) hace referencia a la religión, la tradición y la cultura judías, es decir, a las creencias, la historia y las costumbres de los judíos en cuanto pueblo. Como señala J. Kohn en el presente Prefacio, la atención de Arendt se centra en la «condición judía» en cuanto tal, en mayor medida (aunque sin hacer caso omiso) que en el legado cultural, histórico y religioso del pueblo judío. (*N. del t.*)

[*] Año Nuevo judío. (*N. del t.*)

[*] «Los gobiernos pasan, el pueblo permanece.» (*N. del t.*)

[*] J. Kohn se refiere aquí al título de la edición inglesa de los aforismos de Char, editados junto con otros escritos posteriores bajo el título *Hypnos waking; Poems and Prose* (Nueva York, 1956). El título original en francés, en cambio, es *Feuillets d'Hypnos* (trad. cast.: *Hojas de hipnos*, Madrid, Alberto Corazón, 1973). (*N. del t.*)

[*] Este ensayo apareció con pequeñas modificaciones en *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Nueva York, Grove Press, 1978.

[*] Véase, al respecto de los términos «judaísmo» y «judaicidad», la nota incluida en el prefacio. (*N. del t.*)

[*] Hay trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[*] Organización Sionista de Mujeres de América, fundada en 1912. (*N. del t.*)

[*] Jaim Najman Biálik (1873-1934) fue un poeta judío, considerado uno de los más influyentes poetas de la lengua hebrea y poeta nacional de Israel. (*N. del t.*)

[*] Nombre literario de Asher Hirsch Ginsberg (1856-1927), ensayista judío, defensor de un fortalecimiento cultural del sionismo y no meramente de una reivindicación territorial.

[*] «Mala sociedad.» (*N. del t.*)

[*] «El primer barón del Antiguo Testamento.» (*N. del t.*)

[*] «El primero que ha querido que yo le ame.» (*N. del t.*)

[*] «Tierra de Israel.» (*N. del t.*)

[*] «Asuero» es un nombre que aparece en diversos pasajes de la Biblia, principalmente ligado al rey persa Jerjes I, en el Libro de Ester. También puede ser, según cierta tradición, el nombre verdadero del personaje mitológico conocido como el «judío errante». Parece que Arendt emplea el nombre en esta segunda acepción. (*N. del t.*)

[*] «Mendigar» o «ser pedigüeño». (*N. del t.*)

[*] Nombre germánico de Arminio, líder militar germano que se sublevó contra las tropas romanas a comienzos del siglo i d.C. (*N. del t.*)

[*] «Espíritu de la época.» (*N. del t.*)

[*] El año que Napoleón entró en Berlín, que marcó el final del viejo orden, es decir, del Sacro Imperio Romano. (*N. del ed.*)

[*] En alemán, «pueblo» o «nación». (*N. del t.*)

[*] «Protegidos.» (*N. del t.*)

[*] En este punto el manuscrito es interrumpido. Si se escribió más, aparentemente no ha sobrevivido. (*N. del ed.)*

[*] «Exilio.» (*N. del t.*)

[*] «Pueblo» o «nación». (*N. del t.*)

[*] Club Internacional P.E.N. (siglas de Poets, Essayists and Novelists), asociación de escritores, fundada en 1921 con el objetivo de promover y salvaguardar la libertad de expresión. El escritor Jules Romains fue su presidente desde 1936 hasta 1941. (*N. del t.*)

[*] Las palabras con las que Catón el Viejo concluía sus discursos, con independencia del tema, en el Senado romano: «Por lo demás, declaro que Cartago debe ser destruida». Para Arendt, es el antisemitismo lo que debe ser destruido. (*N. del ed.*)

[*] Organización sionista de mujeres de Estados Unidos, fundada en 1912. (*N. del t.*)

[*] Éste es el primer artículo de una columna quincenal que se encargó escribir a Hannah Arendt para un suplemento, «Mundo judío», incluido en el *Aufbau*. Las columnas fueron escritas en alemán, pero las palabras «Esto te afecta» están escritas en inglés. (*N. del ed.*)

[*] Grupo político de presión contrario a la entrada de Estados Unidos en la segunda guerra mundial. Fue fundado en 1940. El piloto Charles Lindbergh fue su

portavoz más destacado. (*N. del t.*)

[*] En aquel momento, el término «Naciones Unidas» se empleaba para referirse a la coalición de aliados en guerra contra el Eje. La organización mundial conocida por el mismo nombre no se fundó hasta 1945. (*N. del ed.*)

[*] Una organización representativa fundada en París, en 1860, sobre una base no religiosa. Fue el antecedente del Congreso Judío Mundial. (*N. del ed.*)

[*] El *Struma* y el *Patria* fueron barcos cargados de judíos que intentaron huir a Palestina en noviembre de 1940. Los británicos les denegaron la entrada. El *Struma* chocó con una mina en su viaje de vuelta; el *Patria* fue volado en el puerto, por orden británica, antes de embarcar a sus pasajeros del campo de internamiento en Atlit, cerca de Haifa, hacia otro puerto en la isla de Mauricio. (*N. del ed.*)

[*] Oración funeraria judía. (*N. del t.*)

[*] El escritor emigrado Emil Ludwig (1881-1948) dio un discurso del Cuatro de Julio que fue reproducido en el *New York Times* el 6 de julio de 1942. En él, Ludwig sugería que Hitler era la expresión real del verdadero pueblo alemán, y aconsejaba una política draconiana de posguerra, con un protectorado que les negase para siempre el poder político. El 17 de julio de 1942, el teólogo Paul Tillich (1886-1965) contraatacó en el *Aufbau* con un artículo que acusaba a Ludwig de un racismo no muy distinto al antisemitismo, y pedía a los judíos alemanes en Estados Unidos que se distanciasen de él. (*N. del ed.*)

[*] El partido Ihud (Unidad), cuyo objetivo era establecer un Estado autónomo judío-árabe en Palestina, fue fundado por Judah L. Magnes, en respuesta a la resolución a favor de un «Estado judío» de la Conferencia Biltmore. (*N. del ed.*)

[*] «¿Dónde están los poetas de la guerra?» (1943), del poeta y crítico anglo-irlandés C. Day-Lewis (1904-1972). (*N. del ed.*)

[*] Jean François Darlan (1881-1942), viceprimer ministro en el gobierno de Vichy en 1940, firmó un armisticio con los Aliados en 1942, pero fue asesinado un mes después. Pierre Laval (1883-1945), primer ministro en el gobierno de Vichy, introdujo una política de deportación de los judíos. (*N. del ed.*)

[*] «Buen sentido» o «sentido común.» (*N. del t.*)

[*] En el *Aufbau* del 27 de agosto, un artículo titulado «Theresienstadt como gueto modélico» describía las condiciones en el campo como una «coartada», una falsa fachada para lo que realmente estaba sucediendo. (*N. del ed.*)

[*] «Una cantidad despreciable.» (*N. del t.*)

[*] En 1944, debía acabar la pausa en la inmigración a Palestina estipulada por el Libro Blanco británico. Los senadores Robert A. Taft y Robert F. Wagner introdujeron una resolución en el Senado de Estados Unidos que dejaba claro que Estados Unidos tenía la intención de dejar abierta la puerta para la inmigración de millones de refugiados judíos supervivientes. (*N. del ed.*)

[*] Arendt se refiere aquí a los revisionistas, especialmente al grupo de Bergson, que, el 7 de mayo de 1943, incluyó un anuncio a toda página en el *Aufbau* llamando al rescate de todos los judíos en el territorio dominado por los nazis, su

transporte inmediato a Palestina o a otros lugares de asilo y la formación de un ejército judío con comandos «suicidas» y escuadrones aéreos para bombardear ciudades en el interior de Alemania, llevando de ese modo la esperanza a las víctimas de Hitler. (*N. del ed.*)

[*] «Visión» o « concepción del mundo». (*N. del t.*)

[*] Miembros del Bund (en alemán, «federación»), término con el que se hacía referencia a la Unión General de trabajadores judíos de Lituania, Polonia y Rusia, fundada en 1897. El bundista Marek Edelman fue cofundador de la organización judía de combate que dirigió el levantamiento en el gueto de Varsovia. (*N. del t.*)

[*] «Levantamiento masivo.» (*N. del t.*)

[*] Término coloquial para referirse a los licores, especialmente a los fabricados a partir de frutas. (*N. del t.*)

[*] Arendt está suponiendo que los nazis aún reconocían las Convenciones de la Haya, según las cuales, por ejemplo, no habrían podido matar de hambre a los judíos. (*N. del ed.*)

[*] Fundado en 1942 por judíos centroeuropeos en Palestina, en protesta contra las medidas adoptadas en la conferencia de Biltmore, el Aliya Hadasha (en hebreo, «nueva inmigración») buscaba la cooperación judío-árabe. (*N. del ed.*)

[*] El Consejo Nacional Judío en Palestina durante el período del Mandato británico. (*N. del ed.*)

[*] Administración de Socorro y Rehabilitación de las Naciones Unidas (las siglas corresponden a su nombre en inglés: United Nations Relief and Rehabilitation Administration), fundada en 1943 a propuesta del presidente de Estados Unidos Franklin D. Roosevelt, contando con el apoyo de 44 países. La expresión «Naciones Unidas», como ya se ha señalado anteriormente, no hace referencia aquí a la organización internacional que conocemos actualmente (fundada en 1945), sino a las naciones aliadas en la guerra contra el Eje. La UNRRA desapareció definitivamente en 1949, dejando sus actividades en manos de otros organismos, tales como la Organización Internacional para los Refugiados. (*N. del ed.*)

[*] «Pedigüeños.» *(N. del t.)*

[*] «Cenizo» o «pobre diablo». *(N. del t.)*

[*] «¡Señor doctor, señor doctor, señor pedigüeño, señor pedigüeño!» *(N. del t.)*

[*] Expresión popular francesa para designar a los alemanes. *(N. del t.)*

[*] «Unión de los alemanes en el extranjero.» *(N. del t.)*

[*] «No se llega dos veces.» *(N. del t.)*

[*] «Schalet» es el nombre de una comida judía del Sabbat. (*N. del t.*)

[*] «Recomendar a los judíos que abandonen todas sus características individuales y morales y no se distingan más que por una señal física que los destina al odio de las demás confesiones.» (*N. del t.*)

[*] «Es necesario que los rechacemos como porquería que nos envenena.» (*N. del t.*)

[*] «No quiero tener en mi contra además de mis propios ricos, que me explotan y me venden, a los ricos y los pobres de otros pueblos, que en nombre de mis ricos me persiguen y acosan.» (*N. del t.*)

[*] «Ved al pueblo tal como lo habéis hecho, cristianos, y vosotros, príncipes de los judíos.» (*N. del t.*)

[*] «Revolucionario en la sociedad de los otros y no en la suya.» (*N. del t.*)

[*] «Proscritos.» (*N. del t.*)

[*] «Concepciones del mundo.» *(N. del t.)*

[*] «Ciencia del judaísmo.» *(N. del t.)*

[*] Literalmente: «asentamiento»; término hebreo que designa la colonia judía en Palestina anterior a la creación del Estado de Israel. *(N. del t.)*

[*] Término hebreo que significa aproximadamente «el camino que uno recorre» y que se usa en referencia al conjunto de prácticas que impone la ley judaica. *(N. del t.)*

[*] Literalmente, «mandamiento», en hebreo. *(N. del t.)*

[*] *Merkabah* o *merkavah*: «carro» o «carroza». Referencia al «carro místico» que en la imaginería de la Cábala judaica transporta el trono de Dios. *(N. del t.)*

[*] «Restauración» (especialmente, «restauración del mundo»). *(N. del t.)*

[*] «Es decir, aquellos que al mismo tiempo quieren ser judíos y no serlo…» *(N. del t.)*

[*] «Astucia de la razón.» *(N. del t.)*

[*] «Que nueve de cada diez partes de lo que el mundo celebra como la cultura vienesa del siglo XIX fueron promovidas, alimentadas o incluso creadas por los judíos vieneses.» (*N. del t.)*

[*] «Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Beer-Hofmann y Peter Altenberg dieron a la literatura vienesa un nivel europeo que jamás tuvo con Grillparzer y Stifter.» (*N. del t.*)

[*] «Tengan ustedes cuidado, señores sionistas, un gobierno pasa, pero un pueblo queda.» (*N. del t.*)

[*] Literalmente, «hombres aéreos». *(N. del t.)*

[*] «Judíos orientales.» *(N. del t.)*

[*] «Malvados», en hebreo. *(N. del t.)*

[*] «Vieja tierra nueva.» *(N. del t.)*

[*] Véase pág. 63. *(N. del t.)*

[*] Véase nota de pág. 358. *(N. del t.)*

[*] «Exilio», en hebreo. *(N. del t.)*

[*] «Defensa», en hebreo. Era el nombre que recibía el brazo militar de los colonos judíos de Palestina durante la administración británica. *(N. del t.)*

[*] «Antisemitas vergonzantes y antisemitas desvergonzados.» *(N. del t.)*

[*] Editado por Meyer W. Weisgal, prólogo de Felix Frankfurter, Nueva York, Dial Press, 1944. (*N. del ed.*)

[*] «Tipos ideales.» *(N. del t.)*

[*] Carta abierta al *New York Times*, 4 de diciembre de 1948; redactada por Arendt y firmada por ella junto con Albert Einstein, Sydney Hook y Seymour Melman, entre otros. (*N. del ed.*)

[*] «Campesinos.» *(N. del t.)*

[*] «No se puede decir que alguien sea feliz antes de su muerte.» Sobre el significado de esta expresión vale la pena leer lo que dice Arendt en *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, págs. 216-217. (*N. del t.*)

[*] En griego, respectivamente, «por naturaleza» y «por convención». *(N. del t.)*

[*] «Pensar por sí mismo.» *(N. del t.)*

[*] Arendt había escrito anteriormente artículos para periódicos —por ejemplo, los de *Aufbau* incluidos en este volumen—, pero ésta era la primera vez que ella había recibido el encargo (por *The New Yorker*) de cubrir un suceso específico. *(N. del ed.)*

[*] Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Chicago, 1961 (trad. cast.: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005); citado por Arendt frecuentemente en *Eichmann en Jerusalén. (N. del ed.)*

[*] Existe traducción castellana: *El vicario*, Barcelona, Grijalbo, 1977. *(N. del t.)*

[*] Véanse págs. 310-311 de la edición en castellano (Madrid, Alianza, 1988 y 2004). *(N. del t.)*

[*] «El espíritu que siempre quiere el mal y siempre hace el bien.» *(N. del t.)*

[*] Término hebreo para referirse, de manera general, a los gentiles o no judíos. *(N. del t.)*

[*] «Siempre habrá alguien que lo siga.» *(N. del t.)*

[*] Arendt se refiere a la obra teatral *El vicario* (1963), de Hochhuth. (*N. del ed.*)

[*] En la Biblia, Amán promulgó el decreto de «destruir, asesinar y causar la muerte [de los judíos]». (*N. del ed.*)

[*] El himno del partido Nazi, desde 1930 hasta 1945, y parte del himno nacional alemán desde 1933 hasta 1945. También conocido como «Die Fahne hoch» [«La bandera en lo alto»], toma su nombre de su creador, Horst Wessel, un activista nazi y comandante local de las SA asesinado por un activista comunista en 1930. (*N. del t.*)

[*] Véase pág. 569. *(N. del t.)*

[*] «Secretaría del partido». *(N. del t.)*

Escritos judíos
Hannah Arendt

Título original: *The Jewish Writings*
Publicado originalmente en inglés, en 2007, por Schocken Books, Nueva York

Traducción de Miguel Candel («Nosotros, los refugiados», «La creación de una atmósfera cultural», «Una revisión de la historia judía», «El Estado judío: cincuenta años después», «Salvar la patria judía», «Sobre la "colaboración"», «¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?», «La controversia sobre el caso Eichmann. Carta a Gershom Scholem.» y «El formidable doctor Robinson»: respuesta de Hannah Arendt»), R. S. Carbó («La tradición oculta»), Vicente Gómez Ibáñez («La Ilustración y la cuestión judía», «Los judíos en el mundo de ayer » y «El sionismo. Una retrospectiva») y el resto de Eduardo Cañas.

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2016

ISBN: 978-84-493-3264-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: Àtona - Víctor Igual, S. L.
www.victorigual.com

Hannah Arendt

Escritos judíos

Edición a cargo de Jerome Kohn
y Ron H. Feldman

MAGNUM

Índice